FORSCHUNGEN ZUR ENTSTEHUNG DES URCHRISTENTUMS DES NEUEN TESTAMENTS UND DER KIRCHE

Herausgegeben
von
D. DR. ERNST BARNIKOL
ord. Professor für Kirchengeschichte
und Geschichte des Urchristentums

I.

DIE VORCHRISTLICHE UND FRÜHCHRISTLICHE ZEIT DES PAULUS

Nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief

Kiel 1929
Walter G. Mühlau Verlag

DIE VORCHRISTLICHE UND FRÜHCHRISTLICHE ZEIT DES PAULUS

Nach seinen geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief

von
D. DR. ERNST BARNIKOL
ord. Professor für Kirchengeschichte
und Geschichte des Urchristentums

Kiel 1929
Walter G. Mühlau Verlag

Gedruckt bei A. C. Ehlers Kiel.

Vorwort.

Wie der Titel dieser „Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche“ deutlich anzeigt, sollen sie der Klärung der drei Hauptprobleme der ersten beiden christlichen Jahrhunderte dienen. Diese Zeit von Jesus bis zum wesentlich fixierten Kanon der ersten Kirchen, der marcionitischen und der antimarcionitischen, um 180—200 muß als eine Einheit betrachtet werden. In Forschung und Darstellung. Nicht von der Jesus- und Paulus-Ueberlieferung, sondern von Kanon und Kirche her kann und muß die vorliegende Ueberlieferung erforscht und ihr Werdegang erkannt werden. Dann erst kommt der geschichtliche Paulus zu seinem Recht, wider den scholastischen Paulus, der als menschliche Einheit nie existiert hat.

Somit befinde ich mich in einer doppelten Frontstellung, einmal wider den oppositionellen Radikalismus von Männern wie Bruno Bauer, Rudolf Steck, G. A. van den Bergh van Eysinga, F. Hielscher, Henri Delafosse, P. L. Couchoud, die von den Fehllösungen und ungelösten Aufgaben der Apologetik leben und merkwürdig ignoriert werden, andererseits aber auch wider den konservativen Optimismus und jene unerschüttert zuversichtlich exegetisierende Paulus-Dogmatik und -Systematik, die dem angeblich geschichtlichen, herkömmlichen — lutheranisierten und sonstwie idealisierten — Bilde des leidenschaftlichen Christus-Missionars zu Grunde liegt.

Moderne Paulus-Auffassungen und -Darstellungen, wie die von Theodor Zahn, B. Weiß, Adolf Schlatter, Paul Feine, selbst die des so ernstlich ringenden Johannes Weiß, erst recht die von Karl Barth und der modernen neutestamentlichen „Gnostiker“, entsprechen nach meiner geschichtlichen Einsicht in entscheidenden geschichtlichen wie systematischen Punkten nicht dem geschichtlichen Paulus, sondern sind im Grunde Reproduktionen und Wiederspiegelungen der allmählich gewordenen Paulus-Auffassung von 180—200, seien es kritische, seien es dialektische.

Daß sich diese Auffassungen zugleich, dank Auswahl und Akzent, als Modernisierungen der Paulusauffassung von 180—200, mit kulturbejahender oder kulturverneinender Tendenz, erweisen, erhöht ihren wissenschaftlichen Wert wahrlich nicht. Verglichen mit dem geschichtlichen Paulus, ja selbst gegenüber dem „kanonischen" Paulus von 200 ist der „dialektische Paulus", dieser Heros der heutigen dialektischen Theologie, zum großen Teil ein modernes Phantomgebilde unter seinem Namen, der Inhalte und Gegensätze aus alter und neuer Zeit decken und angeblich zur geschichtlichen Einheit vereinigen soll.

An die Stelle dieser Oberflächenschau hat die geschichtliche Tiefenschau zu treten. Denn der „kanonische" oder scholastische Paulus von 200 trägt die Züge einer Entwicklung von fast anderthalb Jahrhunderten des Kampfes, der Deutung und der Gestaltung. In dieser Gestalt hat er vor 70 nie existiert und wirkt, als kanonischer oder gar lutheranisierter Kirchenvater in die enthusiastischen, eschatologischen Missionsjahre von 37—62 hineingestellt, wie ein Gespenst. Es ist bezeichnend, daß dieses kanonische Paulusbild eigentlich keiner wissenschaftlichen Forschung bedarf, sondern sich als modernisierte, geschickte Zusammenstellung und Reproduktion erweist.

Wie wir uns nicht mehr mit der Luther-Auffassung seiner Kirchen um 1580 begnügen, so stellen wir diesem neuscholastischen Paulus den echten, geschichtlichen Paulus gegenüber und übernehmen damit die Aufgabe, den geschichtlichen Paulus nach Maßgabe der Quellen, zumal seiner echten Selbstzeugnisse, in Tat und Wort, in Werk und Wesen herauszuarbeiten und die Umwandlung dieses geschichtlichen und so hart, auch nach seinem Tode, umkämpften Paulus zu dem „kanonischen Paulus" geschichtlich darzulegen. Dabei sind wir uns bewußt, daß wir mit solcher Arbeit auch dem apologetischen, lediglich kanonischen Paulusbilde der vulgären kirchlichen Auffassung dienen, soweit sie neben manchen katholisierenden Zutaten der Kanonisierung Züge des geschichtlichen Paulus bewahrt hat und damit ihre dauernde Existenzberechtigung zu beweisen versucht.

Die beiden ersten „Forschungen" vergangener Jahre bilden die Prolegomena und sichern die geschichtliche Basis. Die vorliegende erste Studie, der die zweite Februar 1929 folgen wird,

behandelt die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus nach dem Galaterbrief und bildet meine Marburger Lizentiatenarbeit, deren Ergebnisse sich mir in Forschung und Lehre eines Septennium immer wieder von neuem bewährt haben und deren Tragweite hinsichtlich der Stellung des Paulus zu den Urgemeinden und zu Jesus nicht leicht überschätzt werden kann. Bis auf einige wenige Anmerkungen gebe ich diese Untersuchung unverändert endlich in Druck, da die seither erschienene deutsche und ausländische Literatur nirgends diese Fragen von Grund auf behandelt und mich in meiner Auffassung unbewußt bestärkt hat. Nur eine gern geübte Pflicht liegt mir ob, darauf hinzuweisen, daß ich die Einführung in diese Forschungsprobleme meinem verehrten Marburger Lehrer D. Wilhelm Heitmüller verdanke, der leider so früh unserer Wissenschaft entrissen wurde und als dessen dankbaren Schüler auf dem Gebiete des Neuen Testaments ich mich freudig bekenne.

In methodischer Hinsicht bitte ich bei der einleitenden Studie Folgendes zu beachten. Es galt den üblichen Zirkelschluß der kanonischen Harmonistik zu vermeiden, die von einer Paulusstelle des Galaterbriefes zur Apostelgeschichte und von da etwa zu den Pastoralbriefen hinüberspringt. Ein Verfahren, bei dem solche Stellen sozusagen gleichwertig behandelt werden, ein Verfahren, das um 200 bei der dogmatischen Voraussetzung der Widerspruchslosigkeit, ja Konkordanz auch aller geschichtlichen Angaben der kanonisch gewordenen Schriften begreiflich war, das aber im 20. Jahrhundert unwissenschaftlich ist und unfruchtbare Scholastik zu Tage fördert. Dem gegenüber habe ich mich hier, um festen Boden zu gewinnen, lediglich auf den Galaterbrief, den „geschichtlichsten Kampfbrief“ des Paulus beschränkt und dabei selbst darauf verzichtet, andere Paulusbriefe zum positiven Beweise heranzuziehen. Es geschieht dies S. 31 ff. lediglich in negativer Hinsicht, um derartige Beweise anderer Auffassungen zu beleuchten. Zudem bleibt das Material des Galaterbriefes entscheidend.

Diese methodische Vorsicht wurde mir durch eine andere bisher nicht genug betonte methodische Erkenntnis erleichtert: das, was der geschichtliche Paulus an Tatsachen, die von seinen Werturteilen leicht zu scheiden sind, berichtet und

das, was er in seiner Tatsächlichkeit ausdrücklich bestreitet und ausschließt, das alles gilt mir als sicherer positiver und negativer Tatbestand, der somit durch keine andere Aussage, sei es die eines Gegners, sei es die eines angeblichen Paulus in den Pastoralbriefen, sei es die sonst eines Epigonen, aufgehoben oder verschoben, freilich in seiner oftmals fragmentarischen Art durch andere Aussagen des Paulus oder durch Angaben anderer geprüfter Quellen ergänzt und erweitert werden kann.

Das Grundthema dieser ersten Studie: hat Paulus vor seiner Christwerdung jemals die Gemeinde oder einzelne Christen in Jerusalem verfolgt? — mag einen Prüfstein dieser Methode bilden, an welchem sich die unbefangenen und die gebundenen Geister scheiden werden. Widerlegt der Paulus des Galaterbriefes in unzweideutiger Aussage solchen angeblichen Tatbestand, so kann keine „Apostelgeschichte“ solches nachträglich beweisen und kann kein Engel oder Apologet uns eine harmonisierende Auslegung des Galaterbriefes aufnötigen. In der Erkenntnis, daß reformatorische Glaubensgewißheit solcher Künste spottet und mit der brüchigen Harmonistik des 2. oder 16. oder 20. Jahrhunderts nicht steht und fällt, sollten wir Evangelische heute einig sein und das alle den Gemeinden sagen.

Es wäre mir eine große Freude, wenn diese „Forschungen“ die Leser, Theologen wie Laien, Lehrer und Suchende, zum redlichen Nachprüfen und Weiterforschen anregen.

Denn eine jede Kirche lebt auf die Dauer von ihrer Geschichte und dankt es der sondernden theologischen Wissenschaft, wenn sie die ursprünglichen, die tiefsten und bleibendsten Kräfte ihres Neuen Testamentes in Reinheit erkennen und mit Sicherheit zur Geltung bringen kann.

Es tut not, daß wir in dieser Uebergangszeit und Krisis von Kirchen und Wissenschaft in Einzelforschung und synthetischer Darstellung mehr denn je Klarheit und Wahrheit gelten lassen.

Das sind wir allen Lernenden und Lehrenden, vor allem den Suchenden schuldig.

Kiel, den 2. Oktober 1928.

Ernst Barnikol

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung.

Zur Geschichte des Problems.

Es bleibt ein merkwürdiger Tatbestand, daß bis heute die Forschung sich wenig mit der Jugendzeit des Apostels Paulus befaßt hat. Um die großen Tatsachen und bedeutsamen Geschehnisse seines Lebenskampfes, um das Verständnis seiner größten Tage und seiner Kampfbriefe ist allezeit mit Leidenschaft gegrübelt und gestritten worden, und selbst um das unbekannte düstere Ende des verschollenen Gefangenen beginnt heute von neuem Zweifel und alte Behauptung sich zu regen. Aber für den historischen Werdegang des vorchristlichen und des frühchristlichen Paulus hat man wenig Zeit und fast gar kein Auge gehabt: so umstritten das Quellenmaterial, so verschieden — fast entgegengesetzt — man es bewertete, unzulänglich blieb seine Verwertung. Mochte man in apologetischer Absicht es zuversichtlich hinnehmen und mehr oder weniger subjektiv kombinieren, auf kritischer Seite blieb man auf halbem Wege stecken; mit dem Nachweise von Tendenz meinte man die Hauptarbeit getan zu haben. So hatte man dann beiderseits die Bahn frei, um gleich — dort mit traditionell gebundener Marschroute, hier innerhalb eines geschichtsphilosophisch konstruktiv bestimmten, d. h. eingeengten Rahmens — die letzte Aufgabe zu lösen, den christlichen Theologen Paulus zu verstehen und sein Lebenswerk darzustellen.

Zwei Ausnahmen sind hier hervorzuheben. In seiner trefflichen Studie hat Böhlig[1]) das heidnische, hellenistische, jüdische und christliche Material für die tarsische Diasporaheimat des Apostels gesammelt und gesichtet; seine Arbeit ermöglicht es, auf sicherer Grundlage uns einigermaßen ein rohes Umrißbild

[1]) Hans Böhlig: Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften [Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. N. F. 2. Heft]. Göttingen 1913.

des Gesamtmilieus zu machen, dem Paulus entstammte. Aber genügt es, müssen wir fragen, die mutmaßlichen und möglichen Einflüsse der tarsischen Umwelt aufzuzeigen, ist daneben nicht wichtig, daran zu erinnern, daß andere Einflüsse, andere Länder, andere Städte, andere Kulturen, andere Religionen und Gemeinden auch, wenn nicht nachhaltiger, auf Paulus — zumal in seiner Entscheidungszeit — eingewirkt haben; daß in der vorchristlichen Zeit des Paulus: von Tarsus bis zum Damaskus-Erlebnis, wenn wir sie nach der bisherigen Weise umgrenzen, er noch mehr gesehen, schärfer beobachtet und selbständiger geurteilt hat!

Wissen wir überhaupt sicher, wie lange er in Tarsus blieb? Er nennt es nie in seinen uns erhaltenen Briefen, obwohl er nach der Apostelgeschichte später dort als Christ geweilt und vielleicht als Missionar gewirkt hat.

Wir müssen noch weitergehen und das Recht der Frage anerkennen: Wissen wir denn überhaupt, ob Paulus aus Tarsus stammte, wenn er es nie nennt? Zweifel bedeutet hier Wachsamkeit. Es ist Tatsache, die es ganz anders zu würdigen gilt, daß Paulus selbst uns seinen Geburtsort und seinen Erziehungsort bei keiner Gelegenheit mitteilt. Dies Schweigen zertrümmert eigentlich von vornherein jede voreilige Kombination, welche diese seltsame Quellenlage hinsichtlich der Paulusbriefe nicht gebührend beachtet und blindlings der Apostelgeschichte folgt; wenigstens muß es solange in dieser Richtung auf unsere Wissensmöglichkeiten und Wissenssicherheit einwirken, als darüber weder Einsicht noch Einverständnis besteht, ob dies Schweigen irgendwie begründet ist.

Das führt auf ein zweites großes Rätsel dieser für uns so unbestimmten dunklen Zwischenzeit seines Uebergangs vom Judentum[1]) zum Evangelium[2]) oder Glauben[3]). Auch wenn das erste Rätsel endgültig dahin gelöst wird: Paulus war nach Geburt und Erziehung tarsischer Diasporajude, hilft uns das im Sinne Böhligs doch nicht viel weiter. Das einmal vorweg angenommen, um hier von gemeinsamer Grundlage aus Böhlig die Lücken-

---

[1]) Gal 1, 13—14.
[2]) Gal 1, 11, 16.
[3]) Gal 1, 23.

haftigkeit seiner Beweisführung und die sachliche Begrenztheit des tarsischen Milieus nachzuweisen, oder d a h i n bei der Prüfung des Quellenmaterials gekommen: gerade d a n n gilt es zu fragen: Welche Tatsachen haben das Glaubensleben und die Denkrichtung des jungen Theologen bestimmt, entschieden und umgewandelt? Wo, wann und wie hat er, der tarsische Diasporajude, die Christus-Verkündigung kennen gelernt? Doch nicht eben in Tarsus. Ich bin wohl der Ueberzeugung, daß die vielseitige tarsische Jugendwelt des Paulus die Fragestellungen seines religiösen Denkens wirksam beeinflußt und in Auffassung, Denkungsart und Voraussetzungen unverwischbare Spuren hinterlassen hat, aber das bestreite ich, was Böhlig[1]) als Ergebnis ausführt, daß das tarsische hellenistische Diasporamilieu die spätere Hinwendung des Paulus zum neuen Glauben in primärer Hinsicht entschieden und mit innerer folgerichtiger Notwendigkeit vorbereitet habe. Widerspricht dem nicht des Paulus eigenes Zeugnis? Mag man sich hiermit allzuleicht als dem unausbleiblichen Faktum von Erinnerungsverschüttung bei allen „Bekehrungen" abfinden wollen, spüren wir nicht in den Kapiteln 9—11 des Römerbriefes, wie Paulus tatsächlich seine jüdischen Jugendanschauungen bekämpft und mit den zähsten, ja unverlierbaren Resten seiner vorchristlichen Vergangenheit ringt! Läßt es sich nicht beweisen, daß Paulus — bewußt oder unbewußt — sich anders entwickelt hat als seine jüdischen Alters- und theologischen Studiengenossen, steht nicht mit unbedingter Sicherheit fest, daß er sich von ihnen bereits im Judentum unterschied[2])

[1]) Böhlig, S. 166: Demnach ist nicht Jerusalem, sondern Tarsus und überhaupt die Diasporen die Heimstätte der jüdischen Gedanken Pauli. Seine Zugehörigkeit zur Jüngerschaft Gamaliels war nur eine Episode in seinem Leben. Von ihr m u ß t e er mit innerlicher Notwendigkeit infolge seines gesamten Gesichtskreises, den er sich in Tarsus erworben hatte, geheilt werden.

[2]) Gal 1, 14a: προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου. Der junge jüdische Theologe, der nicht im Vulgär-Judentum aufging oder darin allein Genüge fand, kann danach im Grunde seines Wesens nicht wie die Anderen, seine Genossen, durch die Macht seiner jüdischen Tradition verstanden, geschweige denn durch die Beeinflussung seines hellenistischen und sonstigen Milieus, erklärt werden, trotz Gal 1, 14b: περισσοτέρως ξηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων, wo die be-

und später für immer von ihnen geschieden wußte[1]). Erhellt dieser Beweis nicht vor allem aus dem einfachen unbestrittenen Tatbestand, daß ihm die Beweislast der Rechtfertigung seines Glaubens und seiner neuen ethischen Praxis wie selbstverständlich zufällt! Spricht das für gradlinige Entwicklung aus tarsischem Jugendmilieu?

Wieweit kann überhaupt der Einfluß des tarsischen Diasporamilieus gereicht haben, wenn Paulus schon in früher Zeit nach Jerusalem kam, wie Hausrath, Zahn und B. Weiß behaupten oder annehmen, die tarsische Zeit somit nur ein höchstens sekundäres Teilstück seines gesamten Jugendmilieus bildet, oder selbst, wenn er erst als νεανίας, als Sechzehn-, Siebzehnjähriger in Jerusalem weilt, wie Böhlig[2]) im Vertrauen auf AG 7, 58 annehmen möchte? Warum hat ferner Paulus dann nicht in Tarsus unter diesen frischen Eindrücken sein Christuserlebnis gehabt, oder, wenn solche Möglichkeit im Hinblick auf die chronologische Gliederung der Verbreitung des neuen Glaubens ausscheidet, zum mindesten bereits dort seine Abkehr vom Judentum erlebt oder bereits damals die Gesetzesfreiheit zu Ende gedacht? Als ob er je in Tarsus damit begonnen hätte. Als ob je der Kult des tarsischen Volksgottes Sandan dem gläubigen Diasporajuden Unruh ins Gemüt geworfen hätte!

---

wußte Stellungnahme zu Tradition und Milieu bezeugt wird. Die Stelle beweist zugleich für diese Lebenszeit des Paulus Diaspora-Erziehung wie Diaspora-Tätigkeit, kurzum Diaspora-Wohnsitz des Paulus, denn eigentlich empfand nur der Diaspora-Jude den Zwist des Doppel-Milieus, den Zwiespalt zwischen dem engeren eigentlichen jüdischen Milieu: Tradition und Gesetz und dem Milieu im weiteren Sinn, dem Hellenismus seiner Umgebung. Der junge Paulus hat sich mit Ernst für das Gesetz des Judentums und wider das Kulturleben des Hellenismus entschieden. Auch späterhin hat er sich, nach dieser vorläufigen Lösung, innerlich nie dem Hellenismus angeschlossen, trotzdem er dessen Sprache meisterte und dessen religiöse Vorstellungsformen wirksam benutzte. Daher dann bald seine merkwürdige Nichtbeachtung, um nicht zu sagen, sein entweder Verkanntoder Vergessenwerden in der altkatholischen Kirche.

[1]) Die Art und Weise, wie und von welcher Seite aus sich die äußerliche Trennung einmal vollzog, kommt hier gegenüber der sicheren, wenngleich unerklärten Tatsache der vorhandenen und irgendwie entstandenen innerlichen Kluft nicht in Betracht.

[2]) S. 152.

Bleibt somit das tarsische Diasporamilieu wichtig als der Mutterboden seiner Anschauungswelt, hat es sicherlich entscheidende Bedeutung für frühe unbewußte Fragestellungen seines religiösen Empfindens und Denkens und für unbefangenere Auffassung der Lebenshaltung und Kultuspraxis, so zerbricht dieser Versuch, vom tarsischen Milieu sofort gradlinig die Fäden und Linien zum Damaskus-Erlebnis zu ziehen. Böhligs Lösungsversuch führt hin zur Beachtung des vorliegenden Problems der unbestimmten Zwischenzeit Tarsus-Damaskus, sein Mißglücken beweist die Notwendigkeit dieser Untersuchungen.

Am entscheidendsten spricht gegen jede Erklärung der Persönlichkeit des Paulus und seiner Christwerdung aus tarsischem, antiochenischem, damaszenischem oder sonstigen hellenistischen Milieu der sichere Eindruck seiner religiösen Wesensart, den seine Briefe uns verbürgen. Wenn je bei einem der urchristlichen Missionare, dann hat man bei Paulus Grund zu staunen über die fromme Sicherheit, ja über die kühne religiöse Selbstherrlichkeit des Dieners Christi, wie über die ungemein plastischen vielseitigen Ausdrucksformen seines Wesens. Fürwahr, er mochte seinen jüdischen und judenchristlichen Gegnern unverständlich, ja unheimlich vorkommen. Wenn aber Paulus aus dem Zentrum seiner Christusgemeinschaft hervor diese Demut und Dankbarkeit offenbart, darum dann auch über diese Selbstgewißheit und Sicherheit, mit einem Wort über diese staunenswerte aktive Spannungskraft gebietet, dann muß gerade bei diesem Paulus immer nach den treibenden Gewalten und innersten Gründen gefragt werden, muß gerade bei ihm erwogen werden, daß die entscheidenden Einflüsse bei ihm nicht von dem ausgehen, was er lernt und studiert, sondern von der Welt der Tatsachen und Kämpfe, in der er wird und wächst, mit der er kämpft, die er lebt und erlebt.

Es fehlt der Arbeit Böhligs, so bleibend ihr Wert zur Kenntnis und Beurteilung des tarsischen[1]) Milieus ist, nach der historischen Seite hin die Stütze und unerläßlich notwendige Unterbauung, u. a. eine begründete methodisch klare Anschauung der schriftstellerischen Art der AG, ihres Quellenwertes und begrenz-

[1]) Das damit noch nicht das jungpaulinische Milieu zu sein braucht.

ten Darstellungsbedeutung im Vergleich zu den Paulusbriefen und des Materials, das sie für das tarsische und jungpaulinische Problem bietet. Dieses Material ist mehr naiv und von Fall zu Fall[1]) hinzugezogen und verwertet worden. Bezeichnenderweise werden die Selbstzeugnisse und Briefandeutungen des Paulus für die Erschließung und Erkenntnis der Geisteskultur von Tarsus vorsichtig und erst in zweiter Linie verwertet, wie der Titel bereits angibt; über das Material der AG und seine Verwertung spricht sich Böhlig zu Beginn nicht prinzipiell aus, setzt aber deren Angaben[2]) z. T. einfach voraus.

Das von uns oben aufgestellte Problem, das Böhlig nicht erkannt bezw. nicht beachtet hat und das heute, nachdem die einseitige Betonung und Darstellung vonseiten der Tübinger Schule zurückgedrängt und fast schon vergessen ist, tatsächlich eine empfindliche Lücke in der gesamten Paulusforschung bildet, hatte bereits vor Böhlig Heitmüller deutlich gesehen und scharf herausgestellt. In seinem Aufsatz[3]): Zum Problem Paulus und Jesus hat Heitmüller 1912 das religionsgeschichtliche Problem der „Genesis des paulinischen Christentums“ klargelegt: das „paulinische Christentum“ sei nicht, wie es uns anmute, „eine aus dem Boden gestampfte und fast isolierte Größe“. Um dessen Voraussetzungen und Vorläufer aufzuzeigen, hat er dann auch die historische Frage gestellt und in seiner Weise beantwortet. Aber diese eigentlich historischen Fragen: wo Paulus war, und was er war, hat Heitmüller im obigen Aufsatz nur insoweit bearbeitet, als es ihm nötig schien, um der religionsgeschichtlichen Problemstellung freie Bahn zu brechen. So überwiegt auch bei ihm hier wie bei Bousset das Interesse an der Genesis des Paulinismus: wie er geworden ist — die Frage nach dem historischen Werdegang des Paulus: wo und was er eigentlich gewesen und was ihm geschehen ist.

In Verfolg dieser Linie stellen wir uns die oben begründete Aufgabe: die historischen Angaben des Galaterbriefes für die

---

[1]) S. 151.

[2]) S. 143 die Gamaliel-Angabe.

[3]) Erschienen in ZNW 1912, S. 320—337. Vgl. ferner: „Jesus und Paulus“ in ZThK 1915 S. 156—179 und vor allem: „Die Bekehrung des Paulus“ in ZThK 1917 S. 136—153.

Zeit des vor- und frühchristlichen Paulus zu sichten, zu lesen und zu werten, und zweitens: in etwa den historischen Rahmen dieses Lebensabschnittes des Paulus zu formen.

Wir fragen also hier nicht nach dem Grunde seiner „Bekehrung“ und dem Ursprunge seiner christlich-theologischen Gedankenwelt, sondern suchen das zu erarbeiten, was hinsichtlich des geschichtlichen Hintergrundes der Christwerdung des Paulus wie seiner vorchristlichen persönlichen Lebensstellung von uns festgestellt, was erschlossen und was vermutet werden kann bezw. muß. Wir fragen darum: was wissen wir von den äußeren Daten seines Lebens, welche sicheren Tatsachen sind da vor allem für jene dunkle Uebergangszeit[1]) festzustellen; noch schärfer formuliert: welches geographische Bild und welchen chronologischen Aufriß geben seine eigenen Angaben? Ist dieses Bild lückenlos? Ist es bereits gefärbt und wie dann übermalt? Es ist im Grunde die einfache geographische Hauptfrage, welche Heitmüller, soweit ich sehe, als erster ihrer vollen Bedeutung nach gestellt und mit „Damaskus“ beantwortet hat, die wichtige „Orts- bezw. Stadtfrage“: wo verfolgte Paulus die christliche[n] Gemeinde[n] vor seiner „Bekehrung“, in Jerusalem, in Damaskus, in Tarsus, in Antiochia oder sonstwo?

---

[1]) Ist Tarsus der Geburtsort des Paulus, bleibt der Name Damaskus mit seiner Christwerdung örtlich und dann auch mittelbar zeitlich inbezug auf ihre äußerliche Bestimmung oder Festsetzung verbunden, ist Damaskus die erste Stätte, wo Paulus sich als Christ bekannte und galt, so läßt sich diese Uebergangszeit oder Zwischenzeit als das Problem der geographischen und biographischen Lücke: Von Tarsus bis Damaskus kennzeichnen.

5, 11.

Beschneidungsprediger?

Der frühere Heidenmissionar des Judentums.

Der Kampfbrief an die galatischen Gemeinden ist für den Historiker von unschätzbarem Werte als notgedrungene Selbstoffenbarung des Paulus.

Um seine galatischen Gemeinden vor dem Niedergang in judenchristlichem Wesen zu bewahren, bietet ihr Gründer alle Kräfte auf. Dabei muß er in dem Kampf von Gründen und Gegengründen auf Tatsachen seiner Vergangenheit zu sprechen kommen. Diese dadurch bedingten geschichtlichen Angaben sind zweierlei Art. Einerseits stellt er sie, angesichts der bereits bei den Galatern geschehenen Anführung und Ausbeutung vonseiten seiner Gegner, in das — rechte — Licht eigener Anschauung. Andererseits führt er selbst neue, zu seinen Gunsten sprechende Tatsachen an, um seine Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit zu erweisen. Diese wuchtige Verteidigung seiner eigenen Person, d. h. seiner Vergangenheit, wie die seines Evangeliums, d. h. seines Ursprungs, dieses Bewußtsein, sein Bestes nicht von einem Menschen zu haben, diese einheitliche[1]) Kampfstellung wider das aggressive Judenchristentum beherrscht alles in diesem Briefe.

Abgesehen von dem Hauptbericht erfahren wir folgendes geschichtlich Bedeutsame:

Paulus ist von Geburt Jude (2, 15), aber er hat das Gesetz „niedergerissen" (2, 18), ist ihm „gestorben" (2, 19). Er macht die Gnade Gottes nicht zunichte (2, 11); die Säulen der Urge-

---

[1]) Person und Evangelium, hier gemeinsam angegriffen, sind darum für Paulus in dem Sinne untrennbar, als er mit seiner persönlichen frühchristlichen Vergangenheit sein Evangelium verteidigt.

meinde — schreibt er 2,9 — erkannten „die Gnade, die mir gegeben“ ist. Aus der Stelle 6, 17: ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe — geht hervor, daß er für seinen neuen Glauben gelitten hat, er ist kein junger Evangelist mehr, sondern ein narbenreicher Vorkämpfer des Evangeliums. Da er gerade vorher von dem — geistlichen — Israel Gottes spricht, ist es dem Zusammenhang nach gut möglich, daß er im Kampfe mit dem Judentum diese Wunden empfangen hat.

Die wichtigste dieser Stellen bleibt 5, 11.

Ich lese als ältesten Text:

ἐγὼ δέ, ἀδελφοί,
εἰ περιτομὴν κηρύσσω,
τι ἔτι διώκομαι;
ἄρα κατήργηται τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ[1]),
vertreten durch D* G F ^{gr} al ^{7} d e g demid arm

Hier Victorin Ambrosiaster.

Die beiden letzteren haben wie d g:

Ego autem fratres, si circumcisionem praedico, quid adhuc persecutiones patior? Ergo evacuatum est scandalum crucis[2]).

Den herkömmlichen Text mit ἔτι auch vor κηρύσσω bieten A B C (ειτι) Vulg. al.[3])

Der Text mit dem doppelten ἔτι besagt, daß die Gegner Paulus beschuldigen, er predige (immer) noch Beschneidung. Dann freilich ist ihr Verfolgen sinnlos.

Man darf nicht, von der AG-Auffassung beeinflußt, eintragen, die Gegner würfen Paulus bloß vor, daß er mitunter a u c h — selbst Watkins[4]) trägt ein solches „gelegentlich“ ein — Beschneidung predige. Dann müßte es statt „noch“ heißen: wenn ich a u c h Beschneidung predige. Beide Textüberlieferungen ha-

---

[1]) Das vielfach bezeugte Plus τοῦ Χριστοῦ ist wohl Anfüllung nach 6, 12, wo B, 37 und (Gregory) 1175 (= Soden a 74) die weitere Anfüllung: Ἰησοῦ haben und nach 6, 14.

[2]) Vergl. Friedrich Zimmer: Der Galaterbrief im altlateinischen Text, als Grundlage für einen textkritischen Apparat der Vetus latina = Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreußen Bd. I Königsberg 1887, S. 63.

[3]) Karl Wieseler: Commentar über den Brief Pauli an die Galater: Göttingen 1859, S. 436, Anm. 1.

[4]) C. H. Watkins: Der Kampf des Paulus um Galatien. Tübingen 1913, S. 75: „Da die Judaisten aber nach 5, 11 gesagt haben, Paulus predige noch immer gelegentlich die Beschneidung —“.

ben nicht „auch“, sondern bei beiden handelt es sich **inhaltlich** um eine freilich verschiedenartig deutbares „noch“.

Die den Gegnern zugeschobene Voraussetzung, daß Paulus **noch** Beschneidung predigt — und anders kann m. E. der herkömmliche Text: εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω nicht verstanden werden — ist aber in Wirklichkeit nur die Voraussetzung und notwendige Ergänzung der paulinischen Beweisführung, da Paulus dialektisch dahin den Vorwurf wendet. Dann ist das erste, zugesetzte ἔτι die richtige Exegese einer alten Rezension, aber textlich nicht die ursprüngliche von Paulus zitierte Behauptung, wenngleich sie diese voraussetzt bezw. uns zu dieser zurückführt.

Die Entstehungsgeschichte dieses exegetesierenden ἔτι-Zusatzes wird weiter aufgehellt durch eine Bemerkung Zahns[1]), der, freilich aus anderen Gründen und bei anderer Exegese, über das ἔτι urteilt: „Das erste ἔτι ist schwerlich echt, sondern nach 1,10 zugesetzt“.

Für unsere historische Frage bietet der Text mit dem doppelten ἔτι gerade in dem ersten ἔτι einen deutlichen Hinweis auf die Vergangenheit des Paulus als Beschneidungsprediger. Aber auch in der ältesten Textform des einfachen ἔτι ist dieser Sinn nicht nur deutlich erkennbar, sondern der Zusammenhang zwingt zu der Annahme, daß die Gegner dem Paulus nicht **nunmehrige** Beschneidungs**lehre** — geschweige ein- oder mehrmalige Beschneidungs**tat(en)** — sondern **einstmalige Beschneidungslehre** vorgeworfen haben.

Zahns Hinweis und Beziehung auf AG 16,3: die Beschneidung des Timotheus „im Kreise der galatischen Gemeinden selbst“[2]) widerlegt unsere Auffassung nicht. Denn erstens war eine solche Tat noch kein „Beschneidung Predigen“, freilich wohl auch kein „Freiheit von Beschneidung Predigen“, aber immerhin sicher keine Beschneidungs**lehre**, zweitens hat Watkins[3]) mit seiner Bemerkung Recht: „In dem Fall Timotheus war die Lage insoweit anders, als er von mütterlicher Seite jüdisch war (AG 16,3). Die Juden konnten daher einen halben

[1]) Theodor Zahn: Der Brief des Paulus an die Galater (Kommentar zum NT Bd. II) Leipzig 1905, S. 255, Anm. 79; 3. Aufl. 1922, S. 257, Anm. 79.

[2]) Zahn, S. 257 (259).

[3]) S. 76.

Anspruch auf ihn erheben, und wenn Paulus ihn beschnitte, so würde das für die Frage der reinen Heiden keine Bedeutung[1]) haben". Drittens braucht dann solche Tatsache den Galatern nicht erst mitgeteilt werden und endlich spricht dagegen AG 21, 21, wo Paulus als Anti-Beschneidungsprediger (λέγων μὴ περιτέμνειν) in der ganzen Welt (κατὰ τὰ ἔθνη) gilt.

Die andere Frage, o b Titus beschnitten wurde, die das Problem des Textes und des Verständnisses von 2, 5 bildet, spricht auch nicht für Beschneidungslehre, da selbst im Falle der Bejahung das „Wie" solcher Beschneidung Beschneidungs l e h r e unbedingt ausschließt[2]).

Wir übersetzen mithin den ursprünglichen Text ohne doppeltes ἔτι in folgender sinngemäßer Weise.

Ich aber, ihr Brüder, wenn ich — (noch)[3]) — Beschneidung verkünde, warum werde ich noch verfolgt? Dann ist es doch vorbei mit dem Aergernisse des Kreuzes.

Wir fragen auf Grund dieses Selbstzeugnisses: Was ist Paulus gewesen, bevor er Christ war?

Nun kann man diese Frage nach dem vorchristlichen Paulus vom christlichen und vom jüdischen Standpunkte historisch erwägen. Vom christlichen Standpunkt, den Paulus jetzt selbst voll und ganz vertritt, war er Christenfeind und Gemeindeverfolger. Aber was war er vom jüdischen Standpunkte vor seiner Christwerdung? Darüber sagt Paulus unmittelbar nichts, mittelbar wenig. Das Wenige sind zwei Antworten, die wir erschließen können: Zelot und Beschneidungsprediger. Weil er sich an

---

1) „Tritt eine Verbindung zwischen einem Heiden und einer Jüdin ein, und geht aus derselben ein Kind hervor, so ist dieses trotzdem ein jüdisches und daher nur dann ein Mamser ..... Jebamoth 45a, wenn die Verbindung gegen die gesetzlichen Bestimmungen (3. Mos 18, 20) verstößt: das Kind wird nach der Mutter beurteilt (vgl. Apg 16, 1—3 mit Gal. 2, 3)". Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinfaßlich dargestellt. Zweite verbesserte Auflage, Leipzig 1897, S. 72.

2) Auch Johannes Weiß betont das: „jedenfalls war die Unterwerfung der neuen Gemeinden unter das Gesetz ausgeschlossen"; vgl. Das Urchristentum, Göttingen 1917, S. 204.

3) Auch ohne Textvorlage fordert der Sinn im Deutschen ein solches „noch".

anderer Stelle, wie wir sehen werden, vom christlichen Standpunkt als ζηλωτής in tadelndem, bestenfalls in neutralem Sinne bezeichnet, so war er Eiferer oder Zelot vom jüdischen Standpunkt aus im lobenden Sinne des anerkannten Eifers. Weil seine Gegner in der Beschneidungsfrage den jüdischen Standpunkt hochhielten und ihn als den ehemaligen, vorchristlichen des Paulus selbst behaupten konnten, weisen sie ihn deutlichst, wie das Echo in der Antwort des Paulus erweist, auf sein einstiges übertriebenes Judentum wie insbesondere auf sein vorchristliches Beschneidungspredigen hin. Diesen Gegnern und Vertretern des jüdischen Standpunktes verdanken wir mithin die Ueberlieferung, daß Paulus vor seiner Christwerdung Beschneidungsprediger war.

Paulus spielt auf solche gefährliche Worte seiner Gegner an: du kennst ja Beschneidungspredigt, du mußt doch selbst noch dein Beschneidung-Predigen kennen. Er entgegnet grimmig, z. B. 5,10 und 5,12. Von ihm, den man hetzt, behauptet man gar: er predige Beschneidung; Beschneidung, die nach der Hoffnung bezw. Versicherung seiner Gegner[1]) Schutz vor Verfolgung bedeutet! Wie reimt sich das damit, daß er noch immer ein Verfolgter ist, solange er Evangelist ist! Nein, Verfolgung folgt dem Evangelisten auf dem Fuße, das ist seine Erfahrung. Diese Verfolgung ist sein Kreuz. Aengstlichen Gemütern ist dies das Aergernis, ihm das Siegel seines Berufs. In einem sind nun Paulus und seine Gegner einig, daß ihm die Predigt der Beschneidung einst nicht fremd war. Ueber die Gegenwart herrscht bitterer Gegensatz, für die Vergangenheit Einmütigkeit. P a u l u s h a t B e s c h n e i d u n g g e p r e d i g t ! Wie stark wäre seine Stellung gesetzlichen Judenchristen gegenüber, wenn er betonen konnte, immer in erster Linie das Heil der Heiden und nicht Gesetz und Beschneidung der Juden im Auge gehabt zu haben. Andererseits: da seine Gegner nicht die tötliche Waffe zur Hand haben, er habe als Christ und Evangelist Beschneidung gepredigt, so gilt dies nur für seine jüdische Vergangenheit. Das heißt also: Paulus ist jüdischer Missionar gewesen, ein Propagandist des

[1]) „Sie wünschen durch ihre Forderung der Beschneidung den Gegensatz zum Judentum möglichst zu verwischen, in der Hoffnung, dann nicht von diesem verfolgt zu werden". Lietzmann in Handbuch zum NT, Bd. III, S. 263 zu Gal 6,12.

Judentums. Mithin ist der Missionsberuf sein ursprünglicher Beruf, schon als jüdischer Theologe war Paulus Heidenmissionar. Da er aber Christ wurde, gar als Evangelist auftrat, heftete sich als getreuer Schatten Verfolgung an seine Fersen[1]). Verfolgung ist gerade, wie Paulus sagen will, das unterscheidende Merkmal zwischen jüdischer und christlicher Heidenmission, zwischen Beschneidungspredigt und Evangeliumspredigt.

Es ist geschichtlich begreiflich, daß die jüdischen und judenchristlichen Gegner des Paulus ihm den Vorwurf des ganzen oder halben Renegaten machten und ihm vorhielten: du warst doch selbst Beschneidungsprediger. Den fanatischen Judenchristen, den Vertretern von Judentum **und** Messiasglauben, erschien Paulus als einer, der sich zum Messiasglauben bekehrte und dann abfiel vom Judentum. Der Hinweis auf seine jüdisch eifernde Vergangenheit mußte Paulus hart treffen, eine Sache, für die er einst mit ganzer Seele kämpfte, konnte doch nicht so verwerflich sein. In dem Hauptbericht des Galaterbriefes hat Paulus unter dem Einfluß seiner neuen, christlichen Stellungnahme zu den Heidenkreisen das Aggressive seines Judentums gemildert, indem er es in dieser späteren Darstellung nur auf die Christenkreise bezog. Als ob er nicht anfangs fast ausschließlich — da Christenkreise in seinem Gesichtskreis und auf seinem Arbeitsfeld noch nicht oder nur spärlich aufgetaucht waren — sein Judentum im Gegensatz zum Heidentum betont und ausgeprägt hätte! Darum gerade haßte er vielleicht die ursprünglich jüdische Christensekte, weil ihre juden- und heidenchristlichen Anhänger, die er in seinem Bereich zuerst kennen lernte, seine jüdische Propaganda unter den Heiden empfindlich störten, ja ihre Grundlage untergruben. Jetzt schildert Paulus sein Judentum als treuen Konservatismus; die Verachtung der Heiden, die der gesetzesstolze Jude hegte, kennt er hier nicht mehr. Zum Vergleich seines

[1]) Er fand allenthalben Verfolgung von Seiten seiner Volksgenossen." So L. J. Rückert in seinem Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Leipzig 1833, S. 241, der gerade 5, 11 Richtiges sieht, aber sich durch die Jerusalem-Tradition der AG in seiner Exegese des Galaterbriefes binden und zurückhalten läßt. Besonders deutlich in seiner Voraussetzung wie Schlußfolgerung: „Paulus lebte in Jerusalem, Heidenländer betrat er nicht. Heiden also konnte er nicht zur Annahme der Beschneidung auffordern", S. 241.

Eiferns zieht er da als Beispiele Alterskameraden heran, die vermutlich hinsichtlich der Stellung zum Gesetz und seiner Verbindlichkeit für die Heidenwelt dem Rigorismus des Paulus nachstanden.

Jedenfalls bestätigt sein Eifern für die väterlichen Ueberlieferungen die mittelbare Aussage bezw. sein Zugeben, einst den Heiden gegenüber Beschneidungsprediger gewesen zu sein. Als solcher hat er den Christenglauben verfolgt, er selbst wurde also nicht verfolgt, das trat erst ein, als er Evangelist wurde; von da an hatte der Kreuzesprediger keine Ruhe mehr. —

Aus der trotz aller Mühen von Lightfoot[1]), Großmann[2]), Lipsius[3]) und Zahn[4]) um Text und Deutung so umstrittenen Hagar-Arabien-Stelle 4, 25 läßt sich für unsere Untersuchung kein Ergebnis gewinnen. Besteht der Text[5]) zu Recht:

τὸ δὲ Ἄγαρ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ

und ist die Uebersetzung richtig: das Wort Hagar bedeutet „Berg“ in Arabien (= im Arabischen)[6]), so läßt sich Bekanntschaft des Paulus mit der arabischen Sprache bezw. mit der arabischen Ortsbezeichnung vermuten. Aufenthalt des Paulus in Arabien steht ja schon durch die Aussage 1, 17 sicher fest. Die[7]) Stelle ist auch für den arabischen Aufenthalt maßgebend, weil da sicher nicht die Sprache, sondern das Land Arabien gemeint ist. Beide Stellen vereint werfen die Fragen auf:

War Arabien das Land seiner Geburt?
War dort sein jüdisches Missionsfeld?
War er dort als Evangelist tätig?

---

1) J. B. Lightfoot: St. Paul's Epistle to the Galatians. Sixth Edition London 1880, S. 180 ff und S. 192 ff.

2) Bei Lipsius (s. Anm. 3), S. 49—50.

3) R. A. Lipsius: Der Brief an die Galater im Hand-Commentar zum NT, Freiburg 1891, S. 48 ff.

4) S. 230 und Excurs II, S. 296—299.

5) Bousset nach de (Ambrosiaster?) in Schriften des NT, 2. Aufl., Göttingen 1908, S. 64.

6) Zahns Empfinden trifft zu: „Wenn noch statt ἐν τῇ Ἀραβίᾳ dastünde παρὰ τοῖς Ἄραψιν oder ὑπὸ τῶν Ἀράβων oder ἀραβιστί, obwohl auch dies noch höchst wunderlich geredet wäre“, S. 232.

7) Denn 4, 25 bleibt bis auf weiteres als Grundlage ungewiß, vgl. Rückerts Skeptizismus zu dieser Stelle S. 217 und Anmerkung.

Der Bericht.

1, 10b—24.

Text[1]):

1,10b. εἰ ἔτι ἀνθρώπποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.

11. γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν
ὑπ' ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον.

12. οὐδὲ γὰρ ἐ γ ὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό
— οὔτε ἐδιδάχθην[2]) —,
ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.
13. ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ,
ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν
αὐτήν,
14. καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν
τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου
παραδόσεων.
15. ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας [3]) με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ
καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ,
16. ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐ μ ο ί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι [4]) α ὐ τ ὸ ν
ἐν τοῖς ἔθνεσιν ε ὐ θ έ ω ς [5]),
οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι,
17. οὐδὲ ἀνῆλθον [6]) εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους,
ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν και πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.

18. ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία [7]) ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηρᾶν,
καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε.
19. ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων εἶδον οὐδένα [8]) εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελ-
φὸν τοῦ κυρίου.
20. ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι.

21. ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας.
22. ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τ ῷ π ρ ο σ ώ π ῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας
ταῖς ἐν Χριστῷ,
23. μόνον δὲ ἀ κ ο ύ ο ν τ ε ς [9]) ἦσαν, ὅτι
ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει.

24. καὶ ἐν ἐμοὶ[10]) ἐδόξαζον τὸν θεόν.

Uebersetzung[1]):

1,10b. Wenn ich noch Menschen gefiele, Christus-Knecht wäre ich nicht.

11. Denn ich charakterisiere euch, Brüder, das von mir als Evangelisten gepredigte Evangelium: es ist nicht „nach einem Menschen“.

12. Nämlich auch i c h habe nicht von einem Menschen es empfangen — wie ich überhaupt keinen Unterricht erhalten habe — [2]) sondern durch eine Enthüllung des Christus Jesus.

13. Ihr habt ja meinen Lebenswandel einst im Judentum erfahren, daß ich bis ins Maßlose die Gemeinde Gottes verfolgte und sie ausrotten wollte,

14. und hervortrat im Judentume vor vielen Alterskameraden in meiner Genossenschaft, weit mehr als Eiferer einstehend für meine Väter-Ueberlieferungen.

15. Als es aber der mich von meiner Mutter Leibe an abgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gut befand

16. in m i r seinen Sohn zu enthüllen, damit ich i h n unter den Heiden als Evangelist predige, und zwar s o f o r t, [5]) da wandte ich mich nicht an Fleisch und Blut,

17. noch auch zog ich hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel, sondern zog hin nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück.

18. Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen, und verblieb bei ihm fünfzehn Tage.

19. Niemand anders aber von den Aposteln sah ich, außer Jakobus, den Bruder des Herrn.

20. Was ich aber euch schreibe, siehe, vor dem Antlitz Gottes: ich lüge nicht.

21. Darauf kam ich in die Gegenden von Syria und von Kilikia.

22. Blieb aber unbekannt v o n A n g e s i c h t den Christus-Gemeinden Judäas.

23. Nur v e r n a h m e n sie aber: [11])
der uns einst Verfolgende predigt nun als Evangelist den Glauben, welchen er einst ausrotten wollte.

24. Und an mir[10]) priesen sie Gott.

2,1. ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα, συμπαραλαβὼν και Τίτον.

2. ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν,
καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον
ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

Anmerkungen zum Text und zur Uebersetzung:

1) Ich begründe in den Anmerkungen Text und Uebersetzung nur soweit es für diese Untersuchung erforderlich ist und nicht im Verlauf der Einzeluntersuchungen geschieht. Die meisten Besonderheiten berühren nämlich nicht das Thema und Ergebnis dieser Untersuchung. Doch mußte der gesamte Hauptbericht 1, 10b—24 in Text wie Uebersetzung zur Uebersicht und als feste Grundlage gegeben werden. Auch wenn die Uebersetzung dadurch das Ergebnis der Einzeluntersuchung von ἐν τῷ γένει μου vorwegnimmt.

2) Vgl. S. 44. Trotz Siefferts Ausführungen in seinem Krit. Exeget. Handbuch über den Brief an die Galater [Krit. Ex. Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer, 7. Abt., 7. Aufl.], Göttingen 1886, S. 47, dem ich gegenüber Rückert und Holsten zustimme, fasse ich οὔτε ἐδιδάχθην als textlich objektlosen, inhaltlich eine Steigerung darstellenden Zwischensatz auf, während Zimmer (s. Sieffert S. 47 Anm.) die beiden Teile οὐδὲ γάρ bis ἐδιδάχθην als Zwischensatz ansieht. Die zwei Worte unabhängig, unverbunden und absolut, als Ausruf, als Parenthese zu erkennen, dahin führt m. E. die Erwägung, daß der adversative Satzteil: ἀλλά δι ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ auf οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό zurückblickt und als Position aus der abgewiesenen Negation für Paulus nur: ἐγὼ παρέλαβον αὐτὸ δι ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ erschließen läßt.

3) Ueber die Zufügung: ὁ θεός vor ὁ ἀφορίσας vergl. Zahn S. 60, Anm. 63.

4) D* E* haben bekanntlich εὐαγγελίσωμαι. Vgl. auch die lateinischen Wiedergaben bei Zimmer S. 13. Der berechtigte Anstoß mußte entstehen, da man das "εὐθέως" falsch bezog. Doch ist an εὐαγγελίζωμαι als Paulustext unbedingt festzuhalten.

5) Die Uebersetzung gibt meine Auffassung von εὐθέως kund. Sie ist von entscheidender Bedeutung bei der psychologischen Untersuchung der Christwerdung, bei der Frage nach dem Zusammenhang von Christ-Werden und Heidenevangelist-Werden des Paulus. Für die vorliegende Arbeit ist diese Beziehung des εὐθέως auf den vorangehenden ἵνα-Satz statt, wie meist, auf die folgenden Sätze nicht von entscheidender Bedeutung. Darum kann ich mich hier mit folgenden Andeutungen begnügen.

Es ist die Beziehung, die Hieronymus vertrat und die Credner sich zu eigen machte. Ob Credners Darstellung: Paulus „erhält den göttlichen Auftrag: sofort [εὐθέως] das Evangelium unter den Heiden zu predigen", ob dieser Satz, in dieser Form, zutreffend ist, erscheint mir fraglich. Be-

2,1. Darauf, nach Ablauf von vierzehn Jahren, ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, wobei ich auch Titus mitnahm.

2. Ich ging aber hinauf auf Grund einer Offenbarung, und ich legte ihnen das Evangelium dar, das ich unter den Heiden verkündige.

---

merkenswert aber ist Credners Begründung seiner εὐθέως-Auffassung: „Ich trage kein Bedenken, zu verbinden: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αυτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐθέως. Dieses bei Paulus nicht weiter vorkommende εὐθέως ist des Nachdruckes wegen an das Ende des Satzes gestellt worden (vgl. Winer: Gr. S. 455), und in der Tat bekommt erst durch diese Worte der ganze Satz und die ganze Beweisführung ihre volle Kraft. Es ist bekannt, daß Paulus mit dieser Stellung an das Ende einen gewissen Nachdruck bezweckt; vergl. besonders πάντοτε Gal 4, 18". Einleitung in das NT Halle 1836, S. 303 und Anmerkung. —

Bezieht man εὐθέως auf das Folgende, so wirkt es pleonastisch. Denn es ist selbstverständlich, daß Paulus sein Reisen nach Arabien als das tatsächlich „Nächstgeschehene" verstanden wissen will, daß er das Tun mitteilt, welches sofort, unmittelbar nach seiner Christwerdung, geschah. Umgekehrt hat ευθέως bei dem ἵνα-Satz den rechten Platz, als Ausdruck der nicht selbstverständlichen Art und Weise des Paulus, als Steigerung und Betonung: damit ich ihn unter Heiden als Evangelist predige, und zwar sofort; d. h. augenblicklich. Die Schwierigkeit des Präsens, wofür man darum das Futurum (vgl. Anm. 4) hat geglaubt verdeutlichend einsetzen zu müssen, braucht nicht zu befremden. Im Gegenteil, nicht nur handelt es sich um eine andauernde, bis in die Gegenwart reichende Tätigkeit, sondern es wird klar, warum Paulus nur so schreiben konnte und mußte, wenn man bedenkt, daß er unter den Heiden bereits predigt, allerdings das Gesetz, nun soll er ihn, den Sohn, verkünden, aber sofort. Um das auszuführen, reist Paulus nach Arabien, in ein ausgesprochenes und ihm bekanntes Heidenland. Noch eine andere alte, angebliche Dissonanz löst sich auf. Während wir über die Tatsache, daß Paulus in den „Gegenden von Syria und von Kilikia" (1, 21) als Evangelist wirkte, durch das Zeugnis in 1, 22 völlige Sicherheit haben, fehlt die entsprechende Nachricht über das Verhalten des Christen Paulus in Arabien-Damaskus. Chrysostomus und Hieronymus haben beide das Schweigen über die Predigt in Arabien, sei es vonseiten des Paulus selbst, sei es vonseiten der AG, auffällig gefunden, bei ihrem Standpunkt und bei ihrer Textauffassung mit Recht. Vgl. Zahn S. 68, Anm. 75a. Aber Paulus schweigt nicht: die Ausführung des Satzes: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐθέως ist eben in Arabien-Damaskus — vgl. die 9. Einzeluntersuchung S. 76 ff — geschehen und kann nur da geschehen sein. —

Das εὐθέως gehört nicht zu εὐαγγελίζεσθαι, sondern zu αὐτὸς, da dieser Gegenstand der Verkündigung des Neue bildet, nicht aber das Verkündigen etwas Neues für den bisherigen jüdischen Heidenmissionar darstellt.

6) Vgl. S. 50 gegen Zahn S. 66, Anm. 74.

7) Vgl. Zahn, S. 69, Anm. 77. Vgl. Anm. 10.

8) Ich entscheide mich für die westliche Textform, deren Entstehen nicht durch Assimilation (Zahn S. 70, Anm. 79) begreiflich gemacht werden kann, da dann das ἕτερον schwerlich unangetastet geblieben, sondern dem eingefügten οὐδένα assimiliert worden wäre in: ἑτέρων δὲ τῶν ἀποστόλων εἶδον ουδένα.

9) Soden verzeichnet hier die lehrreiche Lesart: ἀκούσαντες ἦσαν Ib $^{2\delta\ 260f}$ = Gregory 440, 216.

10) Zahn, S. 75—76 und Anm. 90. Vgl. Anm. 7.

11) Diese vier, fünf Worte sind schwierig zu übersetzen, zumal wenn man nicht δέ und das rezitative ὅτι einfach unübersetzt lassen will, wie de Wette schlicht und richtig: nur vernahmen sie. (Kurze Erklärung des Briefes an die Galater = Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum NT 2. Bd., 3. Teil, 2. Aufl., Leipzig 1845, S. 16). Sieffert, S. 67, betont: „Das Partic. mit ἦσαν steht nicht für das einfache Imperf. (ganz unrichtig Luther: sie hatten gehört" — cf. die betr. Lesart auf Grund falscher Exegese, Anm. 9 —), „soll auch nicht bloß das Prädikat als die Hauptsache hervorzuheben, sondern die Handlung als bleibenden Zustand bezeichnen". Das ist die eine Schwierigkeit des Uebersetzers. Die andere besteht darin, daß zugleich der Gegensatz dieses dauernden Hörens zu dem eben betonten Nichtsehen ausgedrückt werden muß. Das spricht gegen die Wiedergabe; nur das vernahmen sie: — weil dann der Ton von ἀκούοντες weg auf „das" fällt. Mit vernehmen suche ich das dauernde Hören deutlich zu machen. Ewald (Die Sendschreiben des Apostels Paulus, Göttingen 1857, S. 58) übersetzt: sie hörten aber allein stets „der uns einst verfolgte, verkündet jetzt froh den Glauben, den er einst zerstörte"; Zahns Auffassung (S. 74) entspricht etwa: nur bekamen sie es aber zu hören. Den Text und die Form: ἀκούοντες statt des erwarteten ἀκούουσαι (αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας)— Wieseler, S. 88 — erklärt Winer damit, daß „man sich aus ταῖς ἐκκλησίαις v. 22 den Begriff der Gemeinde g l i e d e r herausnehmen muß". Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms, 7. Aufl., Leipzig 1867, S. 586.

1, 14.

Übersetzung und Bedeutung.

Wir übersetzen 1, 14a: daß ich hervortrat im Judentume vor vielen Alterskameraden **in meiner Genossenschaft**. Ist diese abweichende Uebersetzung des paulinischen Satzteils: ἐν τῷ γένει μου richtig?

Luther gibt ihn wieder mit: „in meinem Geschlecht", so noch Lietzmann, während Weizsäcker „Altersgenossen meines Stammes übersetzt. Lietzmann begründet seine Wiedergabe mit zwei Parallelen: „γένος = Juden II. Cor 11, 26, vgl. Phil 3, 5[1])". Aber beide Stellen, die freilich heranzuziehen sind, um den Charakter des γένος bei Paulus festzustellen, sprechen gegen Lietzmann und Weizsäcker.

Zunächst bedeutet γένος bei Paulus allgemein: Volk, so Phil 3,5 ἐκ γένους Ἰσραήλ aus dem Volk Israel, wie Weizsäcker und Dibelius übersetzen, absolut gebraucht bedeutet es natürlich: mein Volk, so II Cor 11, 26:

κινδύνοις ἐκ γένους
κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν; ein klarer Gegensatz:
Gefahren von meinem Volke
Gefahren von Heiden; so richtig Lietzmann.

Weizsäcker zieht das vorhergehende κινδύνοις λῃστῶν mit heran und übersetzt: Gefahren von Räubern, von meinen Leuten und von Heiden, was m. E. dem rhetorischen Parallelismus widerspricht. λῃστῶν ist der zweite Genetiv und gehört somit zu ποταμῶν, wie ἐκ γένους zu ἐξ ἐθνῶν; dafür spricht auch das später auftauchende κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις — dort das vierte ἐν! Bei dieser Korintherstelle hat Lietzmann Recht: Sein γένος sind die Juden. Weizsäckers Sprachgefühl spürt eine feine Unebenheit richtig heraus; Paulus redet zunächst abstrakt vom Volke, dann konkret von — einzel-

[1]) S. 231.

nen — „Heiden". Darum übersetzt er, um das γένος zwischen „Räubern" und „Heiden" konkret wiederzugeben: „von meinen Leuten". Besser wäre freilich: Gefahren von Volksgenossen (Landsleuten), Gefahren von Heiden.

Mithin haben wir für γένος bei Paulus zunächst an „Volk" zu denken. Wenn Weizsäcker an unserer Galaterstelle den Begriff: Stamm, Lietzmann den Begriff: Geschlecht gebrauchen, so widerlegt sie die Philipperstelle, die deutlich den Sprachgeist des Paulus, sein Sprachgefühl hinsichtlich dieses wichtigen Ausdrucksproblems offenbart; ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμείν muß mit Weizsäcker und Dibelius übersetzt werden: aus dem Volke Israel, dem Stamme Benjamin. Unser Begriff Geschlecht[1]) steht zwischen Volk und Stamm; er neigt mehr zum Stammesbegriff, wir können sagen: aus dem Geschlecht Benjamin, aber nicht: aus dem Geschlecht Israel. Paulus kennt keinen dritten Begriff, keinen weiteren Abstammungsausdruck oder nationale Teilbezeichnung! Das beweist zum Ueberfluß die Fortsetzung der obigen Stelle: Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων. Also bleibt es hier für Paulus bei Volk bezw. mein Volk = Volk Israel als der Wiedergabe von γένος.

Was hat nun diese umständliche Feststellung mit unserer neuen Wiedergabe und dem damit verbundenen neuen Verständnis unserer Galaterstelle zu schaffen? Auf den ersten Blick beweist unsere Untersuchung nur, daß Weizsäckers Wiedergabe von γένος = Stamm und die Lietzmanns: Geschlecht unklar ist und nach den zitierten Parallelstellen durch die sonst allein geltende und treffende Uebersetzung von γένος = Volk ersetzt werden muß. Aber spricht dies Resultat auch nicht gegen unsere Wiedergabe mit „Genossenschaft". Und dann: haben wir soeben nicht gegen unseren methodischen Grundsatz verstoßen: jeden Paulusbrief zunächst, hier sogar mit bewußter Beschränkung ausschließlich, aus sich selbst zu verstehen und zu erklären, ohne nach anderen Briefen hinüberzuschielen und willkürlich zeitlich und inhaltlich voneinander entfernte Stellen anderer, z. T. auf ihre Echt-

[1]) Soweit die Ausdrucksweise: „in meinem Geschlecht" sich der Deutung Mommsens: „in meiner Heimat" nähert, wird sie weiter unten bei der Besprechung und Ablehnung dieser von Mommsen und Böhlig befürworteten Wiedergabe mitbesprochen und zurückgewiesen.

heit bestrittener Briefe heranzuziehen[1]). So scheint es. Aber wir untersuchten den Sprachgebrauch des Paulus bezüglich γένος nur, um Weizsäcker und Lietzmann von deren Standpunkt aus der Inkonsequenz und Ungenauigkeit überführen zu können, und benutzten das sichere Resultat dieser Voruntersuchung nur zu dieser Feststellung. Wir werden darum nun unsere neue Wiedergabe von γένος an unserer Galaterstelle 1, 14, um die geht es hier eigentlich, ausschließlich aus dem Galaterbrief selbst zu rechtfertigen suchen, unbeschadet der späteren Ergänzung des Nachweises, daß anderswo die gleiche γένος-Bedeutung belegt werden kann. Dafür haben wir hiermit freie Bahn gemacht. Nicht in dem Sinne, als ob Weizsäckers oder Lietzmanns Uebersetzung als sicher falsch zu gelten hätte, auf Grund des Vergleiches mit je einer anders zu übersetzenden Stelle von zwei anderen Briefen, und nicht, als ob dieser Eindruck unseren methodischen Ausgangspunkt und Weg beeinflußte. Es ist trotzdem möglich, daß wider allen sonstigen Sprachgebrauch γένος an unserer Galaterstelle — und nur da — abweichend, singulär verstanden und übersetzt werden m u ß, falls gewichtige positive Gründe, sei es solche stilistischer Art, grammatischer Natur oder inhaltlicher Beziehungen und Erwägungen, uns dabei hinreichend stützten. Auf dieser neutralen Grundlage stellen wir, nun unabhängig von den bisher geltenden Uebersetzungen, die Frage: was bedeutet bei Paulus[2]) γένος im

---

[1]) Man mag dies als übertriebene Vorsicht und umständliche Arbeitsweise bemängeln und vorziehen, den Sprachgebrauch eines Schriftstellers aus möglichst vielen seiner Schriften festzustellen, ohne dabei zu vergessen, daß er sich entwickelt haben kann. Wenn aber diese anderen Schriften — ich denke an die radikale Kritik der Holländer — bestritten werden oder auch nur zum Teil bez. stückweise deuteropaulinisch sind? Methodisch ist es jedenfalls erfreulich, wenn — wie hier — auf diesem Wege der Tatbestand sicher festgestellt werden kann. Besser auf den schmalen Fels bauen als auf eine weite Fläche voll Massen Sands!

[2]) Gewiß kann und soll man fragen, wie wohl die Galater beim Lesen des ἐν τῷ γένει μου verstanden haben werden, vielleicht notwendig verstehen mußten oder wie sie es verstehen sollten. Da ihnen die Judengenossenschaft der Pharisäer fremd war, drückt sich Paulus allgemeiner und ihnen verständlicher aus und begnügt sich mit der Anspielung: ἀφορίσας. Ich meine aber, daß dies dennoch nicht die Hauptfrage ist, ferner daß für diese Neben- oder Vorfrage, wie die Galater den Passus verstanden haben, angesichts der Quellenlage ein non liquet gilt. Anders steht es

Galaterbriefe, d. h. an unserer Stelle 1, 14, wo es allein vorkommt?

Was bedeutet γένος im Griechischen: Volk, Nation, Geschlecht, Stamm. Versuchen wir, damit auszukommen. Nehmen wir als Beispiel für Volk, die zunächst gebotene Wiedergabe, die Uebersetzung unserer Stelle von Bousset[1]): Ihr habt ja gehört.... wie ich im jüdischen Wesen größere Fortschritte machte als viele Altersgenossen aus meinem Volk in allen übertriebenem Eifer um die Satzungen meiner Väter. Diese Uebersetzung[2]), behaupte ich, ist unmöglich, sie wird dem Text nicht gerecht. Denn wie gezwungen, überflüssig, ja unmöglich nimmt sich dies: aus meinem Volk![3]). Kann denn Paulus im jüdischen Wesen andere Altersgenossen als solche seines, des jüdischen Volkes übertreffen? Mit dieser Feststellung, von dieser einfachen Beobachtung aus, fallen sämtliche Uebersetzungen von γένος = Volk, Stamm, Geschlecht, Nation, wobei Stamm und Geschlecht nur Abschwächungen oder Unterteile von Volk darstellen, als widersinnig! Man mache die Gegenprobe; die Satzform: Ihr habt ja gehört... wie ich im jüdischen Wesen größere Fortschritte machte als viele Altersgenossen in allzu übertriebenem Eifer um die Satzungen meiner Väter — besagt genau dasselbe, nur in geschlossener Form, wie Boussets Uebersetzung einschließlich der Wieder-

---

schon mit der Zwischenfrage, wie sie den Passus haben verstehen sollen. Aber die Hauptfrage, selbst wenn die Galater die Stelle — wie wir zunächst — mißverstanden oder gar nicht beachtet haben, die Hauptfrage bleibt: Was meinte Paulus? Er wird vielleicht auch nicht immer das Verständnisvermögen der Galater im Auge gehabt und behalten haben. Sollen wir ihn und unser Verständnis daran binden? Diese Hauptfrage habe ich versucht zu beantworten, auf dem hier gebotenen Wege, den inneren Aufbau der Darstellung darzutun.

[1]) S. 35.

[2]) Ebenso übersetzt Bousset die Korintherstelle (2. Kor 11, 26) Gefahren von Räubern, Gefahren von meinem Volk, Gefahren von Heiden. Hier ist γένος richtig mit Volk wiedergegeben; von da aus hat Bousset für unsere Galaterstelle den Mut der Konsequenz und damit — unbewußt — das Verdienst, die bisherige Deutung auf die Spitze zu treiben und damit zur Problemstellung zu zwingen. (S. 207).

[3]) So läßt Franz X. Pölzl in seinem Werk: Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905, das ἐν τῷ γένει μου in seiner Uebersetzung bei der Zitierung fort. (S. 25). Wrede: Es stachelt ihn die Begier, es seinen Altersgenossen im jüdischen Wesen zuvorzutun". (Paulus 1907, S. 7).

gabe des überflüssigen ἐν τῷ γένει μου mit „aus meinem Volk“. Die Unebenheiten seiner Uebertragung werden bei schärferem Zusehen auch daran deutlich, daß er statt „im Judentum“ „im jüdischen Wesen“ übersetzt, ferner statt „in meinem Volke“ „aus meinem Volk“. Anscheinend war der ihm unbewußte Anlaß dazu der, daß auf diese Weise die Bedeutungslosigkeit und das Ueberflüssigsein eines „in meinem Volk“ stilistisch verschleiert wurde. Berücksichtigt man endlich noch den weiteren Zusammenhang unserer Stelle, die bei aller Polemik eine Stufe in einer fortlaufenden aufbauenden Erzählung bildet, so berührt die Annahme sicherlich merkwürdig, Paulus habe noch ausdrücklich die Altersgenossen, welche er im Judentum hinter sich ließ, als Juden bezeichnen wollen. Der übergeordnete einleitende Hauptsatz: Ihr habt meinen Lebenswandel einst im Judentum erfahren, zeichnet einen klaren geschichtlichen Hintergrund; es folgt dann ein zweites Mal der Passus „im Judentum“ als der Lebenssphäre des Paulus, dann wird sofort in der zusammenfassenden Schlußformel das jüdisch-nationale Milieu auf den deutlichsten Ausdruck gebracht: ich war ein überaus eifriger Hüter meiner V ä t e r - Ueberlieferungen. Zudem kommt noch in dem dann folgenden Hauptsatze, dem Höhepunkt des Berichts, zur Geltung, daß Paulus in nationaler Hinsicht im Gegensatz zum Heidenvolk stand. Wenn wir diesem Schriftsteller nicht Albernheiten zutrauen und Selbstverständlichkeiten zum dritten, vierten Mal sagen lassen wollen, müssen wir angesichts dieser exegetischen Lage endgültig darauf verzichten, mit obiger oder ähnlicher Uebertragung dem Stil und dem Ziel des Paulus an unserer Stelle gerecht werden zu wollen.

Diese exegetische Notlage hat kein anderer als Mommsen gefühlt und sich darum um eine s i n n v o l l e Wiedergabe des bisher nur als Füllsel verstandenen Passus ἐν τῷ γένει μου bemüht. In seiner Studie über die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus [1]) faßt er den Inhalt unserer Stelle dahin: „Bei seiner früheren Verfolgung der „Gemeinde“(ἐκκλησία) Gottes [Gal 1, 13, 14. (vgl. 1. Cor. 15,9, Phil 3, 6. 1. Tim 1, 13)] erklärt er es den Altersgenossen s e i n e r H e i m a t [ἐν τῷ γένει μου] zuvorgetan zu haben“ und begründet diese Wiedergabe ausführlich in folgender Erörterung: „Ebenso

[1]) ZNW 1901, S. 85.

heißt es AG 4, 36: Κύπριος τῷ γένει. 18, 2: Ποντικὸν τῷ γένει. 18, 24: Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει. Gemeint ist wohl „in seiner Heimat" das heißt in Tarsus, nicht „in meiner Nation", wenn auch nicht bestritten werden soll, daß die letztere Auffassung der Worte ebenfalls zulässig ist (vgl. 2. Cor. 11, 26, Phil 3, 5). Aber bei dieser ist der Beisatz müssig, da überhaupt nur die Juden hier in Betracht kommen, nicht aber bei der ersteren, wonach Paulus nicht bei den Juden insgesamt, sondern, beschränkend, bei den tarsischen die Führerschaft in Anspruch nimmt".

Stark zugunsten dieser Exegese spricht ihre zweifellose Ueberlegenheit gegenüber der bisher durchgängigen Meinung. Was diese nicht leistet, gibt Mommsens Deutung: sie fügt eine originale Linie in die Gesamtzeichnung der jüdischen Zeit des Paulus, und die Umkreiszeichnung: ἐν τῷ γένει μου, die bisher im Schatten des schlechthin alles beherrschenden ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ bedeutungslos zurückstand, gewinnt eigene Farbe.

In Mommsens Bahnen wandelt darum Böhlig[1]) bei seiner Untersuchung des Begriffs: συγγενής. „Wenn man συγγενής in diesem Sinn faßt, so liegt es auch nahe bei dem Worte γένος = an den Stamm (so!) der Juden in Tarsus zu denken. Die Parallelen in der Apostelgeschichte:

Κύπριος τῷ γένει (Act 4, 36),

Ποντικὸν τῷ γένει (Act 18, 2),

Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει (Act 18, 24),

scheinen das zu unterstützen. γένος steht hier überall im Sinn von Heimat (Mommsen). Dann wäre die Galaterstelle: προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου [Gal 1, 14] ein Hinweis auf seine Heimat Tarsus und τὸ γένος waren die συγγενής von Tarsus. Die Verfolgungen, die er erwähnt, bezogen sich dann auf diese Stätte". Es folgt ein Hinweis auf Gal 1, 22 und die daraus entstehenden historischen Schwierigkeiten hinsichtlich des Stephanusberichtes. „Wie ist dann die Teilnahme des

---

[1]) Böhlig: S. 43—44

Saul an der Steinigung des Stephanus zu rechtfertigen? Mommsens Lösung: „Dies Moment dürfte durch falschen Pragmatismus in die Stephanus-Erzählung eingereiht worden sein“ ist einfach, aber radikal. Nur eine genauere Kenntnis des Lebens Pauli in diesem Zeitabschnitt kann uns weiterhelfen. Wir haben sie bisher nicht. So muß die Entscheidung über diesen Punkt ausgesetzt werden“. Diesem Ergebnis: non liquet entspricht die vorsichtige Formulierung, auf die sich Böhlig hinsichtlich unseres γένος schließlich zurückzieht: „So bezeichnet vielleicht γένος, sicher aber συγγενεῖς bei Paulus die Zugehörigkeit des Apostels zu seinen Stammesgenossen, und zwar in Röm 16 zu denen in Tarsus und Röm 9 zu den jüdischen Stammesgenossen überhaupt.“

Auch wenn man wie ich Mommsens Beurteilung der Wiedergabe γένος = Nation, Volk, rückhaltlos bejaht, ja weitergehend jene Gleichsetzung für Gal 1, 14 als schlechthin unmöglich ablehnt, so kann ich — diesen Standpunkt unserer weiteren Untersuchung der γένος-Frage zugrundlegend — mit offenkundigen gewichtigen Bedenken wider Mommsens eigene Lösung nicht zurückhalten. Befremdlich wirkt schon die vorsichtige, eher etwas unsichere Art — worin ihm Böhlig folgt —, mit der er seine Lösung als Vermutung hinstellt. „Gemeint ist wohl „in der Heimat“, und neben der bisherigen, ausdrücklich als ebenfalls „zulässig“ bezeichneten Deutung gleichberechtigt gelten lassen will. Sein Einwand wider die Lesung γένος = Nation ist m. E. schlagend, die Begründung seiner eigenen: γένος = Heimat, hält nicht Stich. Dann der Hinweis auf das dreimal in der AG gebrauchte τῷ γένει als Heimatbezeichnung gibt für unsere Frage tatsächlich keinen positiven Anhalt; die Verbindung mit der Galaterstelle und damit die Beweiskraft steht und fällt mit dem Sprachgebrauch des deutschen Begriffes Heimat. Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem oppositionellen Gebrauche: τῷ γένει und dem als Substantiv: ἐν τῷ γένει μου. Gewöhnlich heißt es im Griechischen statt τῷ γένει einfach γένει, = von Nation [1]), was die Verwendung noch schärfer kennzeichnet. Die drei von Mommsen wie von Böhlig angeführten, übrigens neben Mc 7, 36 im NT einzigen τῷ γένει-

[1]) Winer Grammatik, S. 114, Anm. 1.

Stellen der AG lassen sich mannigfach, aber kaum mit unserem Worte „Heimat“ wiedergeben:

Zyprier	der Herkunft nach
	der Abstammung nach
Pontier	von Geburt, von Hause
	von Nation
Alexandriner	(der Heimat nach?)

Die Vulgata hat dreimal zutreffend: genere [1]), ebenso an unserer Galaterstelle: in genere meo, wo die Bedeutung unklar wird. Wir können im Deutschen wohl sagen zwecks Wiedergabe von Κύπριος τῷ γένει „von Hause aus Zyprier“, aber dann nicht, wie Mommsen es tut und übersetzt haben will, sagen für ἐν τῷ γένει μου „in meinem Hause“. Der Unterschied zwischen dem appositionellen und dem selbständigen substantivischen Gebrauch ist nicht gleichgiltig. Zudem ist, was m. E. entscheidend ist, diese Verwertung des urdeutschen und singulären Wortes Heimat wegen seiner im deutschen Gemüt wurzelnden Besonderheit in einer wissenschaftlichen Uebersetzung fast immer unzulässig, vollends 1, 14 als Wiedergabe von γένος. Die Vorstellungen, die an dem deutschen „Heimat“ haften, sind dem antiken Durchschnittsmenschen sicherlich fremd; τῷ γένει = genere entspricht am besten unserem „der Herkunft nach“. Mit diesem Wort oder mit: Abstammung, Haus, Ursprung, kann aber Mommsen bei ἐν τῷ γένει μου nichts anfangen. Heimat hat freilich eine allgemeine Nebenbedeutung, die sich mit Herkunft deckt. Dieser Verwechselung und unberechtigten Uebertragung ist Mommsen zum Opfer gefallen. Wie die Stelle Mc 7, 26: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τ ῷ γ έ ν ε ι zeigt, ist eher das Vaterland damit gemeint. Muß man aus diesen Gründen auf Mommsens Verwendung von „Heimat“ hier überhaupt verzichten, so findet man in dieser Richtung keine Ausdrucksmöglichkeit.

Mommsens Uebersetzung führt uns also nicht zum Ziel. Da diese Deutung die — von Mommsens Standpunkt aus unmögliche — Behauptung im Gefolge hat: Paulus habe die christliche Gemeinde in Tarsus bekämpft, dort habe es also schon damals eine christliche Gemeinde gegeben, so wird sie zudem noch durch

---

[1]) An der Markusstelle und AG 4, 36 und 18, 2. Nur AG 18, 24 steht „natione“.

Stil und Inhalt von 1, 21 widerlegt: Darauf k a m ich in die Gegenden von Syria und von K i l i k i a.

Ferner erwartet man keineswegs an der betreffenden Stelle unseres Satzes 1, 13—14 eine geographische Angabe bei dessen Struktur; vielmehr allein zu Beginn: Ihr habt ja erfahren meinen Lebenswandel in X (= Ortsbezeichnung), wo der Zusatz „einst im Judentum" gut fehlen kann: in 1, 14a: „ich habe es „im Judentum" vielen Alterskameraden ἐν τῷ γένει μου zuvorgetan, ist das ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ viel organischer verankert.

Den wirklichen Gegenbeweis gegen Mommsens Deutung vermag erst eine den ursprünglichen Sinn erfassende und sachgemäße Uebersetzung der Gesamtaussage zu geben. Dazu dient folgende Beobachtung hinsichtlich des stilistischen inneren Aufbaus unserer Stelle 1, 13—14 — Paulus schreibt: ich tat mich hervor ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ vor vielen Alterskameraden ἐν τῷ γένει μου. Es liegt eine bisher ungeklärte Beziehung zwischen den beiden griechischen, soeben unübersetzt gelassenen Bestimmungen vor. Auf diesen Zusammenhang hat die innere Kritik zu achten; von dem Erfassen und Bestimmen dieses Verhältnisses hängt die richtige Deutung ab. Bisher verstand man das γένος in stilistischem Widerspruch zum Ἰουδαϊσμός völkisch, d. h. eigentlich pleonastisch, das gegenseitige Verhältnis beider Größen blieb dabei gänzlich unklar, e i n e Bestimmung war aber sicher überflüssig. Mommsen empfand das und tat einen halben Schritt vorwärts; er erkannte die Notwendigkeit einer festen gegenseitigen Beziehung beider Größen und verstand diesen Zusammenhang geographisch, womit er dem zweiten, konkreten Passus dem ersten, allgemeinen unterordnete: ich tat mich hervor im Judentum = jüdischen Wesen vor vielen Alterskameraden in meiner Heimat. Die zuerst umfassende, allgemeine jüdische Sphäre wird später auf die jüdische Sphäre der Heimat(stadt) beschränkt. Aber außer den obigen Bedenken stört hier die schillernde Verwendung des Ἰουδαϊσμός, welcher Begriff geographische Färbung empfing.

Von dem rechten Verständnis des inneren Zusammenhanges beider Größen hängt aber alles ab. Dies Problem hat Mommsen erkannt. Er nahm eine gelegentliche Bedeutung von γένος als Deutung unserer Stelle und suchte damit durchzukommen; sein

Versuch scheitert schon an dem Begriff Ἰουδαϊσμός, der eine nicht-geographische Größe darstellt.

Gehen wir darum von diesem Begriff Ἰουδαϊσμός aus, vielleicht ist er sicher bestimmbar, und dann auch, falls wir das Verhältnis beider Größen erfassen, die Bedeutung des umstrittenen γένος. Als zweiten Ausgangspunkt haben wir den Ausdruck „Alterskameraden“ ins Auge zu fassen, den offenbar der γένος-Zusatz enger umgrenzen soll. Nun ist Ἰουδαϊσμός (II. Macc 2, 21; 14, 38) genau gleich unserem „Judentum“ in verschiedenen Bedeutungen[1]). Es bedeutet hier jüdisches Wesen, jüdische Art. Also offenbar ein theologischer Begriff; der Ἰουδαϊσμός setzt zum Verständnis, überhaupt zur Formulierung und Zusammenfassung für sich und andere, jüdische Theologie voraus. Wie verhält sich nun zu diesem Ἰουδαϊσμός das γένος? Ist es ein Unterteil? Es ist aber schwer, einen Teil des „Judentums“ zu nennen. Etwa das Gesetz oder die Beschneidung oder das Proselytenwesen? Alles dies kommt nicht in Betracht. Die Unterordnung ist somit nicht wahrscheinlich, weil wir kein einzelnes Stück des Ἰουδαϊσμός nennen können, das in Betracht käme.

Haben wir γένος vergeblich national und dann geographisch zu verstehen gesucht, so gebietet und nun der zweifellose Charakter des Ἰουδαϊσμός, γενος gleichfalls als jüdisch-theologischen Begriff zu deuten zu versuchen. Aus diesem Gedankengange erwächst dann unsere Deutung: ich trat hervor in jüdischem Wesen vor vielen Alterskameraden innerhalb meines γένος, d. h. meines Faches, meiner Art, meiner Gattung, meines Standes, kurzum in meiner Genossenschaft[2]).

---

[1]) Lietzmann, S. 231.

[2]) Dem Sinne nach etwa: vor vielen Alterskameraden meinesgleichen, eben solchen, die als Konkurrenten überhaupt gelten konnten. Ich bemerke hier, daß ich nur aus den Kommentaren Kenntnis von dem dort erwähnten und durchweg abgelehnten Vorschlag des H. E. G. Paulus habe: Ἐν τῷ γένει μου „in meiner (der Pharisäischen) Gattung“ zu übersetzen. Nach L. Usteri: Kommentar über den Brief Pauli an die Galater, Zürich 1833, S. 23, scheint H. E. G. Paulus diese Uebersetzung „durch den Sprachgebrauch“ zu rechtfertigen. Dies Buch von Dr. Paulus, das Rückert S. X sehr ungünstig beurteilt, als „ganz unbrauchbar zum Verständnis des Apostels,“ —: Des Apostels Paulus Lehrbrief an die Galater- und Römer-Christen. Heidelberg 1831 ist mir noch nicht zugänglich gewesen. — In dem Kieler Exemplar steht das Zitat S. 5, ohne nähere Begründung.

Was war nun Paulus? Jüdischer Theologe. Einen „Abgesonderten“[1] nennt er sich, er war damals stolz darauf, in besonderem Maße Zelot für die väterlichen Ueberlieferungen zu sein. Also muß er Pharisäer gewesen sein. Denn wer hielt die Ueberlieferungen der Alten[2]) hoch und sonderte sich darum vom „Volk“ ab? Die Pharisäer. Also vergleicht sich Paulus, was ja nahelag, mit seinen Mit-Zeloten in seiner Pharisäergenossenschaft, mit seinen jüdisch-theologischen Alterskameraden, Studiengenossen, Berufsgenossen, Fachgenossen, Kollegen oder Studienkameraden. Man wende nicht ein, jeder Pharisäer sei nicht Theologe und brauche nicht Gelehrter zu sein, wie Schürer[3] mit Recht gegenüber der Weiterentwicklung für unsere Zeit betont hat. Jeder Pharisäer war doch insofern „Theologe“, als er Gesetz und Satzungen peinlichst zu beobachten strebte. Aber hier sind doch deutlich nicht die Ungelehrten, die „Idioten“[4] unter den Pharisäern gemeint, zu denen Paulus sicherlich nicht gehörte, sondern die „Zeloten“[5] die als jüdische Theologen das Gesetz studierten und auslegten, um es noch peinlicher beobachten zu können und beobachten zu lassen. Selbst von diesen Säulen des Pharisäertums übertraf Paulus „viele“, wenigstens solche seines Alters.

Schon früher habe ich an unserer Stelle bei freier Wiedergabe statt von „Altersgenossen“ unbewußt von „Studiengenossen“ geredet, unter dem Einfluß des vorangehenden und alles beherrschenden; „im Judentum“. Nun gewinnt der bisher tote Passus Leben, seine Beziehung zu Alterskameraden springt in die Augen, Paulus gibt einen lebendigen Vergleich, den er nicht erst bei diesem Rückblick mehr denn vierzehn Jahre später empfindet,

---

[1]) Zahn, 61—62.

[2]) Vgl. die bequeme Zusammenstellung der Josephusstellen bei E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II 3, Leipzig 1898, S. 382 ff. 390—401.

[3]) Schürer, S. 399—402.

[4]) Schürer, S. 400, Anm. 53. Vor allem Weber S. 44—46 und S. 126 über den Unterschied zwischen Hedjot ἰδιώτης und Am haarez.

[5]) „Es bleibt also doch wesentlich bei dem Gegensatz zwischen dem Am haarez, dem Gesetzesunkundigen und Gesetzesübertreter, und dem Talmid Chacham, dem Gesetzeskundigen (= Theologen) und Eiferer in der Erfüllung des Gesetzes.“ Weber, S. 46.

sondern wohl schon damals im Stillen angestellt hat. Das Verhältnis von Ἰουδαϊσμός zu γένος ist klar: beide Begriffe decken sich weder, noch ist einer dem anderen übergeordnet, sondern der zweite ist dem ersten eingeordnet; Ἰουδαϊσμός und γένος verhalten sich zueinander wie zwei konzentrische Kreise. Das Pharisäertum ist das schärfste, weil konzentrierte Judentum, die klarste Anschauung und Erkenntnis vom jüdischen Wesen.

Somit wird unsere Deutung der Aufgabe gerecht: die Wechselbeziehung zwischen γένος einerseits, Ἰουδαϊσμός und Alterskameraden andererseits deutlich zu machen.

Persönlich dargestellt: Paulus erkannte und vertrat das Judentum weit besser denn viele gleichen Alters in seiner Genossenschaft. Sachlich ausgedrückt: das war sein vorchristliches = überjüdisches und dadurch antichristliches γένος! — —

Ist diese γένος-Anschauung paulinisches Eigentum und paulinische Prägung oder anderswo noch nachweisbar? Ein solcher Nachweis wäre, unter Umständen von Gewicht.

Denn daß sonst γένος Gattung bedeutet und im Sinne von Genossenschaft in der klassischen Literatur[1]) vorkommt oder sonstwo, will für unsere Zeit und für unsere Frage nicht viel besagen.

Entscheidend ist, ob γένος als Bezeichnungsform für die Genossenschaft der Pharisäer — die αἵρεσις τῶν Φαρισαίων AG 15, 5. 26, 5. — nachgewiesen ist.

Diesen Beweis können wir führen.

Wir untersuchen den Sprachgebrauch des Josephus[2]). Γένος hat bei ihm mannigfache Bedeutungen, meist die der Abstammung[3]).

---

[1]) Vgl. Wettstein zu Math. 17, 21. Novum Testamentum Graecum — opera et studio Ioannis Jacobi Wetstenii Amstelaedami 1751 Tomus I, S. 418 u. a. τὸ τῶν Φιλοσοφούντων γένος Plat. Epist. 3.

[2]) Flavii Josephi Opera edidit et apparatu critice instruxit Benedictus Niese Bd. I—VI Berolini 1887—1894; Bd. VII Index 1895.

[3]) Für ein Werk des Josephus habe ich völlig nachgeprüft, im Original wie in der lateinischen Uebersetzung. Ich wählte die beiden Bücher De Iudaeorum vetustate sive contra Apionem (Niese Bd. V), weil hierzu C. Boysen die kritische Ausgabe der lateinischen Uebersetzung geliefert hat; Flavii Josephi Opera ex versione latina antiqua. Pars VI

Das sagt schon ein Blick in seine Schriften, z. B. in den ersten Abschnitt seiner Vita[3]) (§ 1—6), wo γένος in dieser Hauptbedeutung mit drei bis vier verschiedenen Schattierungen, wie Stammbaum, Geburt, Geblüt, nicht weniger als sechs mal vorkommt: γένος οὐκ ἄσημον, τὸ γένος ἐξ ἱερέων, τὸ γένος, βασιλικόν, wechselnd mit εὐγένεια, ἐφυμερίς,, φυλή, ἔγγονος, διαδοχή.

In der Parallelstelle[1]) Contra Apionem I 10 = § 54 heißt es: τὴν μὲν γὰρ ἀρχαιολογίαν, ὥσπερ ἔφην, ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα γεγονὼς ἱερεὺς ἐκ γένους καὶ μετεσχηκὼς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι.

Es ist bedeutsam, daß der Text der Cassiodorischen Uebersetzung lautet: antiquitatis namque libros, sicuti dixi, ex voluminibus sacris interpretatus sum, cum essem genere sacerdos et participarer illarum sapientiam litterarum[1]).

Die lateinische Uebersetzung zeigt deutlich, wie das genere auch in übertragenem Sinne gebraucht werden kann, hier in einer Mischform.

Es handelt sich nämlich bei dieser Josephus-Stelle um leibliche Abstammung wie zugleich um dadurch verursachte bezw. bedingte Zugehörigkeit zu einer zweiten — geistigen — Familiengemeinschaft. Mithin könnte man das auch für Gal 1, 14 vermuten; wie Josephus sich stolz als ἱερεὺς ἐκ γένους bezeichnet, so wollte da Paulus sich als Φαρισαῖος ἐκ γένους[4]) bezeichnen.[5])

Diese Deutung wird für 1, 14a durch die Erwähnung der „vielen Alterskameraden" ausgeschlossen, die in einer, der Pharisäerfamilie des Paulus nicht denkbar sind, aber sie trifft zu für 1, 14b, wo sie das Verständnis des ἅπαξ λεγόμενον πατρι-

---

= Corpus Scr. Eccl. Lat. Vol. XXXVII Pars VI Vindobonae 1898. Das Ergebnis, in aller Kürze zusammengefaßt, ist das: γένος in allen Formen entspricht genus, ebenso sind λαός und populus Aequivalente. Die Wiedergabe von ἔθνος ist meist gens, im Plural immer ἔθνη-gentes. Dagegen wird ἔθνος I 82, 161, 185 durch genus wiedergegeben.

[1]) Niese, Bd. IV, S. 321—322.

[2]) Niese, Bd. V, S. 10.

[3]) Boysen, S. 14.

[4]) Vgl. Phil. 3, 5, wo er seine völkische Abstammung bezeichnet: ἐκ γένους Ἰσραήλ.

[5]) Aehnlich wie es noch deutlicher AG 23, 6: ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων zum Ausdruck gebracht wird.

κός[1]) und von παραδόσεων erschließt. Denn vor allem 1, 14b — wie 1, 15a durch das anspielende ὁ ἀφορίσας με = ich bin ein Abgeordneter, ein parusch! — umschreibt Paulus für Nichtkenner der inneren Verhältnisse des Judentums seine Zugehörigkeit zum Pharisäertum. In Uebereinstimmung mit einer bei Josephus überlieferten Charakterisierung wie mit der der Evangelien kennzeichnet er es treffend als Eifern für die Ueberlieferungen oder Lehren der Väter. (Für Paulus waren die von den Pharisäern hochgehaltenen Ueberlieferungen der Alten wirklich zugleich „Lehren seiner Väter", denn sein Vater und Großvater hatten schon der Genossenschaft der Pharisäer angehört, die gleichen Ueberlieferungen befolgt, sie ihm gleichsam vererbt und gelehrt, so daß in diesem Sinn Paulus sagen kann: ich war Eiferer meiner angestammten = mir väterlicherseits überkommenen Lehren.

Wir sehen, wie diese geistige Vererbung die Familienabstammung vertieft.) [2]).

Dieses Verständnis von 1, 14a bildet auch einen Beitrag zum Verständnis des vorhergehenden übergeordneten Hauptsatzes 1, 12 wie des gesamten Protestes gegen jedwede menschliche Ueberlieferung 1, 10a— 12:

Wenn ich noch Menschen gefiele, Christus-Knecht wäre ich nicht.

Denn ich charakterisiere euch, Brüder, das von mir als Evangelisten gepredigte Evangelium: es ist nicht „nach einem Menschen". Nämlich auch i c h habe nicht von einem Menschen es empfangen — wie ich überhaupt keinen Unterricht erhalten habe — sondern durch eine Enthüllung des Christus Jesus. Der Jude, der Pharisäer, der Zelot Paulus hat seine Lehren, die er verkündigte, von Menschen empfangen und gelehrt bekommen, (eben von seinem Vater und Großvater.) [2]).

Der Christ, der Evangelist Paulus hat sein Evangelium, das er verkündigt, empfangen nicht auf solche Menschenweise, sondern durch eine Enthüllung des Christus Jesus.

Ueberblickt man die Spannungen des Paulus mit den Jerusalemer Führern, so kann man in Betrachtung dieser geschichtlichen

[1]) Vgl. Zahn, S. 59, Anm. 60.

[2]) Von mir nachträglich eingeklammert, da in dieser Form von der AG innerlich abhängig; der Galaterbrieftext läßt dies nur vermuten.

Kämpfe urteilen. Man darf das wichtige οὔτε ἐδιδάχθην, das selbstverständlich in diesem Zusammenhang nur für das Evangelium gilt und gelten soll, nicht mißverstehen und vermuten, Paulus sei auch im Judentum Autodidakt gewesen. Im Gegenteil. Er ist Autodidakt im Christentum gewesen und es geworden, gerade weil er im Judentum nicht Autodidakt war und sein konnte. —

Da aber 1, 14a ἐν τῷ γένει μου nicht bedeutet: in der einzelnen = paulinischen Pharisäer-Familie, so ist zu vermuten, daß sich über die einzelnen dem Pharisäertum ergebenen Familien hinaus die gesamten Pharisäerkreise als eine Gemeinschaft und Familie fühlten. Das wird bekanntlich durch ihre Selbstbezeichnungen deutlich: chaberim Bundesbruder oder Genossen und chaberuth Gemeinschaft oder Genossenschaft[1]).

Läßt sich aber bei Josephus nachweisen, daß er nicht nur Volk und Familie als γένος bezeichnet, sondern auch — vom gleichen Gesichtspunkt wie Paulus — Gemeinschaft und Genossenschaft wie solche der Pharisäer als γένος empfand?

Wie nennt Josephus die „Gemeinschaft" bei den Sekten der Pharisäer, Sadduzäer und Essener? Mannigfach. Er bezeichnet deren Gemeinschaft als αἵρεσις[2]), τάγμα[3]), μοῖρα[4]), ὅμιλος[5]) und μόριον[6]). Aber Ant. XIII 5a § 172, [7]) schreibt er: τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος!

Daß es sich nicht um eine Ausnahme handelt, beweist Ant. XIII 10 § 297, [8]) wo er berichtet:
καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει.

Damit sind von den drei Sekten die der Essener wie die der Sadduzäer als γένος = Genossenschaft bezeichnet. Das Josephus auch die Sekte der Pharisäer ausdrücklich γένος nennt,

1) Schürer, S. 401—402. S. 401, Anm. 55. Man kann die Gleichungen bilden: chaberuth = γένος = collegium bez. genus = Genossenschaft; chaber = κοινωνός (?) = collega = Genosse.

2) Niese, Bd. III, Antiquit. Iud. XIII 5a § 171, S. 182 und oft sonst.

3) Niese, Bd. VI, De Bello Iud. II 8 § 143, S. 181.

4) Niese, Bd. VI, De Bello Iud. II 8 § 150, S. 183.

5) Niese, Bd. VI, De Bello Iud. II 8 § 138, S. 180.

6) Niese, Bd. IV, Antiquit. Iud. XVII, 2, 4, § 41, S. 77.

7) Niese, Bd. III, S. 182.

8) Niese, Bd. III, S. 206.

dafür kenne ich bei ihm keinen Beleg, daß er sie aber auch als ein solches γένος betrachtete, geht aus beiden Belegstellen hervor, da beidemal, zumal § 172, alle drei Genossenschaften genannt und besprochen werden.

Nach dieser doppelten Feststellung ist also 1, 14a ἐν τῷ γένει μου zu übersetzen: „in meiner Genossenschaft". —

Diese Bezeichnung und Bedeutung γένος, die in der urchristlichen Literatur zuerst Gal 1, 14a bei Paulus auftaucht, hat nicht nur diese jüdische Vor- und Ueberlieferungsgeschichte, die durch das einstige Pharisäertum des Paulus bedingt ist und mit zu seinem jüdischen Erbe gehört, sondern sie hat auch eine bedeutsame Weiterentwicklung erfahren.

Die Christen galten später, wie Harnacks Untersuchungen [1]) aufgehellt haben, als das tertium genus des Menschengeschlechts. Sie nahmen den Spottnamen auf und schufen ihn um zum Ehrennamen.

Justin bezeugt das Genossenschaftsbewußtsein seines Glaubens, der Völkerschranken nicht anerkennt, sondern niederbricht: τό πᾶν γένος ὑμῶν [2]) und οἱ ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν [3]).

Bei Euseb [4]) scheint die Entwicklung dahin abgeschlossen zu sein, daß er von einem neuen ἔθνος spricht.

Bezeichnend ist, daß das erstarkende Christentum, das Celsus [5]) bekämpft, selbst schon genera aufweist:

V 61 τὸ τρίτον γένος.

Ganz so wie früher das Judentum zur Zeit des Paulus! —

---

[1]) Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902, S. 177 ff, 197—204.

[2]) Justin Dial. 123, Harnack, S. 183, Anm. 1.

[3]) Justin Dial. 107, 334 B. E. Preuschen Antilegomena, S. 31.

[4]) Kirchengeschichte I, 4, 2, vgl. Harnack, S. 185 und Anm. 1.

[5]) Harnack, S. 203, Anm. 1: „es handelt sich um innerchristliche Unterscheidungen".

Art und Chronologie des Berichtes 1, 10b—24.

Der Zelot Paulus.

Wir fassen diesen Bericht 1, 10—24 zunächst in psychologischer und chronologischer und dann erst in geographischer Hinsicht ins Auge. Die Sprache ist meist, zumal im Beginn, ziemlich ruhig, weit mehr als zu Eingang des Briefes. Nur hier und da, wo Paulus zwischendurch polemisiert und Ausfälle einschiebt, flammt sein Zorn auf. Es lohnt sich, einmal seinen gesamten Bericht in einfacherer Tatsachenform, unter Weglassung der polemischen Bemerkungen und negativen Beteuerungen, zu lesen:

Ihr habt ja meinen Lebenswandel einst im Judentum erfahren, daß ich bis ins Maßlose die Gemeinde Gottes verfolgte....

Als es aber der mich von meiner Mutter Leibe an abgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gut befand, in mir seinen Sohn zu enthüllen, damit ich ihn unter den Heiden als Evangelist predige, und zwar sofort, da ... zog ich hin nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück.

Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem, um Kephas kennen zu lernen und verweilte bei ihm fünfzehn Tage. —

Darauf kam ich in die Gegenden von Syria und von Kilikia. — —

Darauf nach Ablauf von vierzehn Jahren ging ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, wobei ich auch Titus mitnahm. Ich ging aber hinauf auf Grund einer Offenbarung...

Als aber Kephas nach Antiochia kam, da stellte ich mich ihm ins Gesicht entgegen. Denn er war gerichtet. —

Deutlich wird von selbst der chronologische Rahmen des Berichtes sichtbar. Trotz aller Ueberladung mit Anspielungen und Entgegnungen hat Paulus den chronologischen Faden bewußt

durchgezogen. Die Chronologie ist naturgemäß die eigene, denn Paulus gibt hier eine fragmentarische Selbstbiographie oder vielmehr einen Abriß über Anfang und Fortgang seines Evangelistenlebens unter bestimmter, d. h. bewußt abgegrenzter, einseitig scharfer Beleuchtung. Diese Chronologie, verbunden mit den wechselnden geographischen Querschnitten, bildet in dem kunstvollen stilistischen Gewebe, als das wir diese Lebenserzählung des Evangelisten Paulus betrachten, den Aufzug; die Polemik den Einschlag.

Weshalb gibt Paulus diesen wohlüberlegten, durchdachten und gegliederten Rückblick? Weshalb ist an unserer Stelle — und nur hier — der rastlose Evangelist zum Historiker seiner Evangelistenzeit geworden, Historiker insoweit, als es eben bei einem Paulus möglich war? Weil er mußte! Weshalb streitet er um Tatsachen, er, der sich um ganz andere ihm entgegenstehende Dinge in unbeirrter Zielsicherheit einfach gar nicht gekümmert hat? Weil seine Gegner ihn auf dieses Tatsachengebiet gedrängt und in diese Fragestellungen verstrickt haben, d. h. eigentlich nicht ihn, aber seine Gemeinden. Nicht anders kann m. E. die Antwort lauten. Und so ist denn Paulus mit Entschlossenheit an das Werk gegangen, durch seine zwingende Art, wie er persönlich diese Tatsachen — d. h. eigentlich für **i h n** richtig — ansah, den Gegnern den Boden ihrer Beweisführung unter den Füßen wegzureißen.

Das dreimalige ἔπειτα nebst Zahlenangabe hält bewußt die Verbindung mit der Zeit seiner Christwerdung als der Wende seines Lebens aufrecht. Es ist zuzugeben, daß das bloße ἔπειτα doch auch auf die jeweils vorangehende Etappe sich beziehen könnte. Aber die Doppelangabe macht alles Weitere von der scharf markierten Anfangszeit abhängig: Anfangszeit der Christwerdung: da zog ich hin.

Darauf — nach 3 Jahren — kam ich, blieb 15 Tage.

Darauf (also nach 3 Jahren plus 15 Tagen, d. h. ungefähr zu derselben Zeit, in der Zeitfolge) kam ich.

Darauf — nach Ablauf von 14 Jahren — ging ich wiederum.

Das bloße ἔπειτα verbindet die Etappen, wahrscheinlich gilt das auch von dem formell ohne anschließende Zahlenangabe da-

stehenden zweiten ἔπειτα. Bei dem ersten und dritten ἔπειτα dagegen, auf die es ankommt, sichern die sofort auf das die Etappenverbindung herstellende bloße ἔπειτα folgenden und sonst nicht recht sinnvollen Zahlen die Beziehung auf die Anfangszeit der Christwerdung. Danach datiert und charakterisiert Paulus alles:[1]) die Zeit vorher, seine jüdische Vergangenheit, ist seine vorchristliche Zeit. Auf diesen ausgesprochenen „Lebenswandel im Judentume" folgt:

	1. die arabisch-damaszenische Epoche.
darauf, nach 3 Jahren,	2. der Kephas-Besuch in Jerusalem (15 Tage lang).
darauf	3. die syrisch-zilizische Epoche.
darauf, nach Verlauf von 14 Jahren	4. die Missionskonferenz zu Jerusalem.
(daran anschließend wird besprochen)	5. der Bruch mit Kephas in Antiochia.

Uns kommt es vornehmlich auf die vorchristliche Zeit an. Er bezeichnet sie: ἡ ἐμὴ ἀναστροφή[2]) ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ. Das ist eine jüdische Vergangenheit: ποτέ; alles steht unter diesem Gegensatz: einst Jude — jetzt Christ. In 1, 13—14 zeichnet der Evangelist sich selbst als „den Juden Paulus": den übertriebenen Eiferer und Glaubensverfolger. Davon haben die Galater Kunde. Woher? Das ist nun die unausbleibliche und entscheidende Frage. Wissen sie um diese Tatsachen schon längst durch Paulus

---

[1]) Erstens wäre die Datierung der vierzehn Jahre von dem Kephas-Besuch ab nicht so sinnvoll wie die oben als paulinisch vertretene Deutung. Paulus würde nach seinem(n) Jerusalem-Besuch(en) datieren und damit nicht gerade seine Unabhängigkeit von seinen auf Jerusalem pochenden Gegnern erweisen. Er will aber alles von seiner selbständigen Berufung abhängig wissen bez. abhängig machen. Zweitens denkt jeder bei dem ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν [2, 1] zunächst unwillkürlich an das vorangegangene ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία [1, 18], das sicher auf die Zeit selbst und nicht auf die Arabien-Reise, sei es Anfang oder Ende, zurückblickt, und parallelisiert es damit. Drittens legt Paulus hier Wert auf hohe Zahlen, d. h. langes Meiden oder lange Abwesenheit inbezug auf Jerusalem.

[2]) Lebensführung. Vgl. Nägeli: Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905, S. 34. Man kann fragen: entspricht der ἀναστροφή eine ἐπιστροφή? Cf. AG 15, 3.

selbst oder ist ihnen dies alles eben jüngst durch seine Widersacher zu Ohren gekommen?

M. E. erst durch diese seine Gegner. Dazu führt im allgemeinen die Erwägung, daß Paulus schwerlich den Heiden und den eben gewonnenen Heidenchristen von seiner „überjüdischen“ Vergangenheit zu erzählen pflegte. Das gehörte nicht zu seinem Evangelium. Zweitens sagt er nicht: ihr wißt es längst durch mich, ihr habt es von mir selbst doch bereits gehört. Welch ein Trumpf wäre das wider seine Gegner! Sondern er schreibt — man kann meinen, etwas ironisch: ihr habt ja gehört, und zeichnet dann diese jüdische Vergangenheit im paulinisch-christlichen Stile, d. h. so, wie er sie jetzt ansieht und angesehen wissen will. Seine Gegner haben also aus der Tatsache der Gemeindeverfolgung des Paulus Kapital geschlagen, um seine Gemeinden zu verstören. Sie haben erzählt, Paulus habe selbst einst den höchsten Wert auf Gesetz und Beschneidung gelegt, er sei ja eben selbst Beschneidungsprediger gewesen. Paulus gibt 1, 13—14 deutlich zu, daß er eifriger Beschneidungsprediger gewesen ist, aber er vermeidet hier sichtlich das Wort — erst wenn er im Laufe seiner Christenzeit auf seine Siege in Jerusalem und Antiochia zu sprechen kommt, will er die Frage vom christlich-paulinischen Standpunkte aus erörtern — und läßt sein Eintreten für Beschneidung in dem Eifern für die väterlichen Ueberlieferungen bezw. in dem Betonen des Judentums enthalten sein.

Haben wir aber mit dieser Exegese das ἀκούειν an unserer Stelle richtig wiedergegeben? Was bedeutet es sonst im Galaterbriefe? Es kommen noch zwei Stellen, vielleicht sogar nur eine, in Frage: 1, 23 μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν und 4,21 λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε; wo zahlreiche Zeugen: ἀναγινώσκετε lesen. Doch ist m. E. ἀκούετε als die härtere Lesart vorzuziehen. Prüfen wir zunächst die textlich zuverlässige Stelle 1, 23. Durch den deutlich ausgeprägten Gegensatz des μόνον δέ ἀκούοντες ἦσαν zu dem vorherrschenden ἤμην δέ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ wird die Deutung hier über jeden Zweifel sichergestellt: nicht erfuhren sie es dadurch, daß Paulus als Christ unter ihnen weilte, berichtete und predigte, sondern als

Bericht aus fremden Munde. Auch hier heißt also ἀκούειν: durch Hörensagen erfahren, kennen, wissen. Diese Bedeutung liegt auch 4, 21 zugrunde: Sagt mir doch, die ihr unter dem Gesetz sein wollt, kennt ihr denn (jetzt infolge Anhörens) das Gesetz nicht? So fragt Paulus ironisch die Galater, die nicht wissen, was sie hören und hören wollen. Das ἀναγινώσκετε setzt an Stelle einer stilistischen Feinheit eine plumpe Frage und ist angesichts der folgenden allegorischen Exegese unmöglich. Denn viele lasen die Abrahamsgeschichten, lesen aber nicht dasselbe hinein wie Paulus, der zudem hier bewußt allegorische Auslegung bietet. Die konnte man aber nicht im Gesetz lesen, ablesen. Das gehörte zum Verständnis der Schrift, des Gesetzes.

Dementsprechend ist 1, 13 zu verstehen: Ihr habt gehört meinen Lebenswandel. Ihr wißt ja nun (durch Anhören) um meinen Lebenswandel. Ihr habt davon erfahren. Somit setzt unsere Stelle eine antipaulinische Mitteilung und Deutung seiner jüdischen Vergangenheit voraus. Dafür ist das ἠκούσατε ein Anzeichen.

Ist den Galatern wohl Näheres über die Wandlung des Paulus bekannt, sei es durch ihn selbst früher — m. E. nein —, sei es durch seine Gegner — unmittelbar nein, mittelbar durch hämische Verdächtigungen, Rückschlüsse und Hinweise?

Diese Frage stellen heißt sie beantworten. Seine Gegner nötigen Paulus, sich über sein „Judentum“ auszusprechen und sich gleichsam hinsichtlich dieser erstaunlichen Vergangenheit mindestens gegenüber den überraschten Galatern zu rechtfertigen.

Das macht den Ton des Paulus bei dem ruckartigen Eingang begreiflich. Dieses Eingehenmüssen auf seine jüdische Vergangenheit ist ihm bitter schwer gefallen. Er schreibt nicht sein sonstiges οἴδατε, womit er, wie z. B. in unserem Briefe 4, 13: Vielmehr ihr wisset es, wie ich aus Anlaß leiblicher Schwachheit das erstemal bei euch das Evangelium verkündete —, auf altes und durch ihn vermitteltes Wissen anspielt und zurückgreift. Sondern er hebt unmutig — ironisch an: Ihr habt gehört, was ich einst war! Ihr kennt ja nun meinen Lebenswandel einst im Judentum! —

Was berichtet, wie spricht er selbst darüber? Wie will Paulus die Zeit seines Judentums beurteilt sehen?

Es sei eifrige Arbeit und bewußte Hingabe im und fürs Judentum gewesen. Denn erstens habe er die Gemeinde Gottes

maßlos verfolgt und verstört. Ferner sei er in seiner Genossenschaft noch vielen Alterskameraden an Judaismus offenkundig vorausgewesen. Mit einem Wort, wie er es schließlich zusammenfaßt: Ich war weit mehr denn diese ein Eiferer für meiner Väter Ueberlieferungen.

Wie haben wir diese Selbstschilderung[1]) psychologisch zu bewerten? Zunächst haben wir ihre allgemeine Art zu berücksichtigen. War diesem Paulus einst Gesetz und Väter-Ueberlieferungen alles, ist ihm nunmehr die Gnade und die Gemeinde Gottes alles und d a r u m und d e m g e g e n ü b e r Gesetz und Tradi-

[1]) Als Parallele zu dieser Selbstschilderung des Paulus als „Zeloten" möchte ich auf Luthers Selbstschilderung vom Jahre 1545 aufmerksam machen, er sei „rasender Papist" gewesen: „Pius lector sciat, me fuisse aliquando monachum et papistam insanissimum, cum istam causam aggressus sum, ita ebrium, imo submersum in dogmatibus papae, u t p a r a t i s s i m u s f u e r i m, omnes, s i p o t u i s s e m, occidere, aut occidentibus cooperari et consentire, qui papae vel una syllaba oboedientiam detrectarent. T a n t u s e r a m S a u l u s, ut sunt adhuc multi... Ego serio r e m a g e b a m, u t q u i d i e m e x t r e m u m h o r r i b i l i t e r t i m u i, et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam (EA. op. var. arg. I 16 und Scheel: Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519) (= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 2. Reihe. 9. Heft, Tüb. 1911, S. 11—12). Vgl. Scheel Nr. 6. Melanchthon: „quomodo ex papista vere christianus, et ex amico hostis atque inimicus papae factus sit, Nr. 31, Nr. 38, Nr. 54, Nr. 55. Sic si quispiam alius, certe ego ante lucem evangelii, p i e s e n s i e t z e l a v i p r o p a p i s t i c i s l e g i b u s e t p a t r u m t r a d i t i o n i b u s, easque magno serio ut sanctus et earum observationem tanquam neccessariam ad salutem ursi et defendi. Deinde ego ipse q u a p o t u i d i l i g e n t i a c o n a t u s s u m e a s p r a e s t a r e p l u s inedia.... Nam i n i i s o b s e r v a n d i s t a m d i l i g e n s e t s u p e r s t i t i o s u s e r a m... p u r e a d o r a v i p a p a m, n o n q u a e r e n s p r a e b e n d a s — quidquid feci, ex simplici corde, b o n o z e l o et ad gloriam dei feci." (1535). Nr. 68. Nr. 313. Vgl. über den geschichtlichen Tatbestand Scheel: Martin Luther, Bd. I², Tüb. 1917, S. 24—25, S. 223, S. 24. „Der Papist ist hier der jede Kritik verabscheuende Anhänger der ganzen katholischen Glaubens- und Lebensordnung". Bd. II, S. 123, S. 296, S. 370. Früh hat das Damaskus-Erlebnis des Paulus als Vergleich zum Stotternheimer Erlebnis des „zweiten Paulus" gedient, Bd. II, S. 6, 66, 121, 226, 321 und 56; Bd. I², S. 315—316. Wichtig ist mir, wie treffsicher Luther den Zeloten Paulus erfaßt hat, und was ihm die Hauptsache zu sein schien, E i f e r für das abgöttisch verehrte Ueberkommene u n d daneben merkwürdigerweise eine gewisse F u r c h t. —

tion nichts, so kann er leicht geneigt sein, dieser neuen endgiltigen Ueberzeugung entsprechend, seine alte prinzipielle Stellung der neuen gegenüber als nur n e g a t i v und gegensätzlich anzusehen und zu betonen. Er konnte sich ferner seinem neuen Glauben gemäß darin gefallen, auch als Christ — anstatt überhaupt zu schweigen oder mühsam abzuschwächen — geradezu zu übertreiben und den Juden Paulus den galatischen Gemeinden, wenn einmal schon notgedrungen, dann eher in Vergrößerung, in scharfem Umriß, kurz als jüdischen Charakter vor Augen zu stellen, um damit Gottes Gnade wirkungsgewaltiger erscheinen zu lassen.

Darauf führe ich es zurück, wenn er — zweimal, dreimal — mehr oder minder in Superlativen redet: Ich verfolgte καθ' ὑπερβολήν. Uebertraf im Judentum π ο λ λ ο ὺ ς συνηλικιώτας. Galt als Eiferer, gar π ε ρ ι σ σ ο τ έ ρ ω ς ζ η λ ω τ ὴ ς ὑ π ά ρ χ ω ν! Dieser Stil läßt sich nicht einfach auf die allgemeine paulinische Rhetorik zurückführen, das gibt keine genügende Erklärung. Sondern er wurzelt hier, wo Paulus das Erinnerungsbild und Selbstbildnis seiner jüdischen Jugendzeit malt, in dem religiösen Trieb, dabei keine Farben zu scheuen und damit dieses aufgedrungene Werk in das dogmatische Schema seines Lebensganges einzureihen und es zugleich in den praktischen Dienst seiner Missionsarbeit zu stellen.

In diesem stilistischen Rahmen, angesichts dieser psychologischen Erwägungen und Feststellungen gewinnt die seltsame, bisher nicht beachtete Tatsache weitreichende Bedeutung, daß dennoch die Selbstschilderung des Paulus in Wirklichkeit einen nüchternen, allgemeinen, ja farblosen Eindruck macht.

Warum? Woher stammt dieser Widerspruch zwischen Tendenz und Tatbestand? Zwei Erklärungen sind möglich. Die erste: Paulus w i l l schweigen und verbergen, hat, wie wir oben sahen, keine Geltung. Darum tritt mit voller Schärfe der wirkliche Grund in Kraft: Paulus k a n n für seine Tendenz im Einzelnen nicht mehr anführen und beibringen, er h a t nicht mehr Material. Die Superlative müssen die fehlenden Tatsachen ersetzen.

Was sagt Paulus: Ich war ein echter treuer Jude, denn ich war ein Verfolger der Christen, im Judentum eifriger als viele Alterskameraden, also ein übertriebener Eiferer für Judentum und Ueberlieferungen.

Wie belegt er das? Gar nicht!

Nun mag man bezüglich des zweiten Passus: sein Zuvortun bez. Hervorragen vor Alterskameraden einwenden, das sei allgemeiner Eindruck und eigenes Urteil und schwer zu belegen. Oder: die dritte Ausdrucksform — übertriebener Eiferer für die väterlichen Ueberlieferungen — sei Erklärung seines Zuvortuns, sei das Gebiet des Grundes für sein Eifern. Aber für die erste Aussage der einstigen Gemeindeverfolgung kann man solche Erwägungen nicht geltend machen.

Im Gegenteil, wir müssen mutmaßen, daß die folgende Mitteilung Grund und Erklärung dieser Tat geben soll, daß überhaupt die ganze Stelle 1, 13 und 1, 14 eine geschlossene Einheit bildet: erst die These und Tatsache, dann anschließend die unmittelbare und mittelbare Doppelbegründung in abfallender Folge. Weiterhin aufzuzeigen, welche Bedeutung diese Auffassung des wichtigen Satzes für unser religionspsychologisches Verständnis des vorchristlichen, des jüdischen Paulus haben muß, überschreitet den Kreis dieser Untersuchung.

Besteht diese Einsicht zu Recht, bietet der erste Passus des Satzgefüges die — mindestens für Paulus — psychologische und sicherlich die geschichtliche Basis des Ganzen, die beiden anderen die stufenweise Begründung, dann verstärkt diese Beobachtung bedeutsam das Gewicht der folgenden zweiten Erörterung, die zum gleichen Ergebnis führt. Dann nämlich wirkt zunächst doppelt auffällig, daß dieses historische Grundfaktum inhaltlich derartig blasse Ausdrucksform durch Paulus erhalten hat. Der Satz würde uns hinsichtlich seines Gepräges keine Schwierigkeit bereiten, wenn in ihm statt von Christen-Verfolgung und Gemeinde-Ausrottung von Christen-Haß und Gemeinde-Feindschaft die Rede wäre. Für den nunmehrigen Christen eine bittere Erinnerung, aber immerhin begreiflich bei dem einstigen frommen Juden. Aber Paulus bezeugt: ich verfolgte über alle Maßen die Gemeinde Gottes, ich suchte sie auszurotten. Das sind treffliche klare und scharfe Aussagen über den religiösen Grad, für das Uebermaß der Christen-Feindschaft des Paulus, sofern wir danach fragen und forschen. Aber sie geben uns nichts an die Hand über Grad und Art seiner Gemeinde-Verfolgung. Und davon spricht doch Paulus! Hier dieser

an Tatsachen dürre, ärmliche, ja gänzlich leerer Satz! Kurz danach, die angabenreiche, plastische und eindrucksvolle Schilderung seiner stationsreichen Wanderschaft von Stadt zu Stadt, Landschaft zu Landschaft, von der Stätte seines Wirkens in unbekannte Fremde, von Volk zu Volk! Zugleich die erlebnisreiche Darstellung seiner missionarischen Laufbahn als Christusbekenner, als Flüchtling, als Gast, als Evangelist, als Gemeindeführer bald in Gemeinschaft mit Genossen und Gefährten, bald im Kampf mit Feinden und Neidern! Merkwürdig, es scheint fast, als ob erst mit seiner Christwerdung die Erinnerung und die Schilderungslust des Evangelisten kräftig einsetze. Das zugleich als Erklärung nehmen: Paulus habe seine antichristliche Zeit möglichst mit Stillschweigen bedecken und mit Schonung behandeln wollen, geht nicht an. Solche Taktik war hier nicht (mehr) möglich. Den Galatern w a r diese Zeit jetzt bekannt, dieses Kapitel seines Lebens w a r von seinen Feinden und Verfolgern bereits mit Erfolg angerührt. Ich zweifle nicht, die Galater wissen jetzt noch mehr um dieses „Judentum" des Paulus, dank der feindlichen Aufklärung, mehr, als Paulus hier und anderswo in seinen Erörterungskreis aufnimmt. Wie denn überhaupt m. E. f ü r P a u l u s die Zweckbedeutung dieser Ausgangsbetrachtung[1]) über seine vor- und antichristliche Zeit in der Anordnung und Bewertung des Satzganzen liegt.

So findet auch eine andere offene Frage nur in meiner oben gegebenen Problemlösung und Satzdeutung ihre Antwort. Weshalb hat der Antithesen bevorzugende Schriftsteller Paulus, welcher uns von seiner christlichen Missionarzeit eine derartig packende Schilderung entrollt, sich nicht der dankbaren Aufgabe unterzogen, in ähnlicher Weise eine Darstellung seiner jüdischen-antichristlichen Verfolgerzeit von glänzender Anschaulichkeit uns zu entwerfen? Wie nahe lag es, diesen Gegensatz in solcher Weise auszubeuten, wie wirkungsvoll war es für die Verteidigung des Apostels Christi! Der Grund für dieses angebliche Versagen ist einfach: Paulus hatte dafür kein Material. Schon an und für sich ist zudem die jüdische Jugendzeit bei weitem nicht so erleb-

[1]) Für die galatischen Gemeinden war dieser Satz keine Mitteilung, sondern „eine paulinische Wiederholung".

nisreich wie die stürmische Wanderzeit des jungen Christen. Nicht als ob Paulus sich gescheut hätte, etwas aus seiner jüdischen, christusfeindlichen Vergangenheit rundweg zu bekennen. Der Mann, der das stürmische Fluchwort 1, 8—9 ausspricht, der hätte sich nicht gescheut, zu bekennen: er habe da und dort die christliche Gemeinde vertilgt, habe anderswo Christen aufgespürt, überführt, verurteilt, sie ins Grab oder ins Gefängnis gebracht, er habe diese schnelle Tat und jenen raschen Religionsmord besonders auf dem Gewissen! Nichts davon! Wohl kann er, in der allgemeinen Haltung, seine Gemeindeverfolgung nicht düster genug andeuten. Zu der superlativen Form des Grades kommt die pleonastische Ausdrucksweise der Tätigkeitsbezeichnung:

καθ' ὑπερβολὴν
ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ
καὶ ἐπόρθουν αὐτήν.

Darum müssen wir als Tatbestand feststellen, daß Paulus, der Vergebung gewiß, die schwere Schuld seiner irrenden Jugendzeit Gott und seiner Gemeinde gegenüber unverkürzt zum Ausdruck bringen will und sich auch mannhaft dazu bekennt. Inmitten der psychologischen Selbstzeichnung und Selbstverurteilung entdeckten wir den historischen Kern seines Geständnisses. Als die eifervolle Tat nennt er „Gemeindeverfolgung“, er bezeichnet sie als maßlos im Hinblick auf seine Leidenschaft und sein fanatisches Ziel. Mehr als diesen seinen bösen Vernichtungswillen kann er für seine Schuld nicht geltend machen. Erfolg und Ausführung seiner Verfolgertätigkeit führt er nicht zur Verstärkung seiner Selbstanklage an. Darüber schweigt er. Davon weiß er eben nichts zu berichten. So sehr das sonst in den Zusammenhang und in sein Schuldschema passen würde. Darum muß er sich damit begnügen, in stilistischer Uebertreibung und in gleichbleibender formloser Wiederholung seine Auffassung und Deutung einzuprägen und seine Schuld zu bekunden. An ihm und seinem damaligen Vernichtungswillen lag es sicherlich nicht. Aber den Verfolger — wie er dann zu berichten fortfährt — riß Gott zurück und warf ihn in die Bahn seines Lebens.

Die zweite Schilderung des Christenverfolgers Paulus.

1, 22—23.

Man wird vielleicht gegen die Sicherheit der vorhergehenden Beweisführung einwenden, was besage e i n e Stelle, solche Anschauung und Betrachtung sei ferner zu scharf. Nun, wir können hier einen Doppelbeweis liefern. Wir haben im gleichen Briefe eine zweite Schilderung des Christenverfolgers Paulus: 1, 23. Sie will nicht Eigentum des Paulus sein, er überliefert sie nur und gibt sie zustimmend wieder. Es ist die Kunde, daß der, welcher einst g e g e n den Glauben stritt, nun f ü r ihn wirbt. Sie ist überliefert in der unmittelbaren Aussageform, wie sie den Christgläubigen in den judäischen Gottesgemeinden kund wurde und unter ihnen rund lief, also formal und inhaltlich ein bemerkenswertes geschichtliches Urteil von hohem Alter und unbefangenster Eigenart. Es ist der neue Leumund des jungen Evangelisten Paulus. Ja, vielleicht rührt auch die knappe Formulierung größtenteils nicht von Paulus her, was im Hinblick auf die persönliche Erzählungsweise: der u n s einst Verfolgende[1].. immerhin beachtet und erwogen werden muß. Ich vermute gerade hier bei Paulus engen Anschluß an feststehende aramäische Vorlage. Dann wäre die Formel für Paulus vorbildlich geworden und von da in die oben behandelte Hauptstelle — wie auch späterhin noch — übernommen worden. Dann wäre die spätere, christliche Glaubensanschauung des Paulus von seiner antichristlichen Zeit

---

1) Wie Paulus ὁ διώκων, so hieß Johannes ὁ βαπτίζων Mc. 6, 14 und Jesus ὁ καταλύων τὸν ναόν Mth. 27, 40 (vgl. Lc. 23, 2, τοῦτον εὕρομεν... καταλύοντα τὸν νόμον ἡμῶν καὶ τοὺς προφήτας — bezeugt durch af it und Marcion bei Epiphanius). Vgl. auch Winer Grammatik, S. 331, Lightfoot, S. 86.

in Uebereinstimmung mit dem Bilde, das die christliche Gemeinde bereits über den eifrigen Verfolger hatte.

Wie dem auch sei, mindestens inhaltlich geht 1, 23 auf eine von Paulus nicht abhängige christliche Betrachtung und Darstellung der Verfolgungszeit des jüdischen Eiferers zurück und fußt auf einer — soweit möglich — objektiveren Grundlage, nämlich auf Wirkung und Eindruck bei der Gegenseite, im Christenlager.

Das Paulusbild im frischen Urteil der judäischen Gemeinden ist fest umrissen, im Mittelpunkt steht das eine Grundfaktum, das der Gemeinde vor allem am Herzen lag, die Christwerdung des Verfolgers, bewiesen und dargestellt, da man über das Geheimnis der Wandlung selbst nichts wußte, durch die Gegenüberstellung der offenkundigen Gegensätze: da jetzt Predigt, wo einst Verfolgung. „Und an mir priesen sie Gott", so schließt Paulus seine Mitteilung ab. Eben seine Umwandlung zum Evangelisten bildet neben der darin eingeschlossenen Wirkung seiner Verkündigung Grund und Inhalt ihres Lobpreises.

Die überbrachte Kunde lautet:

ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ
νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν
ἥν ποτε ἐπόρθει.

Der uns einst Verfolgende —
nun predigt er als Evangelist den Glauben,
welchen er einst ausrotten wollte.

Wieder, hier gar zweimal, das ποτέ. Wieder die beiden gleichen Ausdrücke für verfolgen: διώκω und πορθέω. Wiederum der Wechsel zwischen διώκω und πορθέω und damit eine etwas eintönige, aber dabei nicht unwirksame, eben fast formelhafte Wiederholung. Paulus erscheint, wie oben angedeutet, diese Wendungen als termini technici und ihre enge, stetig wiederkehrende Verbindung als Begriffsschema aus der Glaubenssprache seiner neuen Genossenschaft sich angeeignet zu haben.

Aber auch hier bleibt — wie ich meine: notgedrungen, aus Mangel an konkreten Tatsachen — die Zeichnung vonseiten der verfolgten Gemeinschaft blaß. Ich verfolgte die Gemeinde Gottes — schon diese Art der Gemeindebezeichnung verrät das christliche Urteil und begründet es —, das war mein eifervolles

Judentum; so bekennt der christliche Paulus. Und die christliche Gemeinde sieht nicht so sehr ihre Glieder angegriffen und ihren Bestand bedroht, als vielmehr ihr Heiligstes Gegenstand heftiger Verfolgung: er verfolgte „den Glauben", das war seine Schuld. Aber niemals heißt es an einer der Stellen: er (bezw. ich) zerstörte die Gemeinde, tat dies oder das, sondern stets nur: er (bezw. ich) verstörte und beunruhigte die Christen, suchte und trachtete danach, „den Glauben" zu vertilgen. Ueber diese allgemeine Grenzlinie gehen beide nicht hinaus. Der Grund ist ein: Non possumus. Da Paulus selbst wie der christlichen Gemeinde Tatsachenmaterial und Einzelanschauung fehlen, tritt an deren Stelle religiöse Anschauungsweise und dogmatische Beleuchtung. Vom christlichen Standpunkt rückwärts projiziert entsteht so als Gegenbild des bekehrten Christen jener etwas unheimlich wirkende Schattenriß des einstigen unseligen Verfolgers. Beiden ist dies Begriffsbild gemeinsam, das frühzeitige urchristliche Schema: der ehemalige ungläubige Verfolger ist nun Evangelist, das die Christwerdung des Paulus zum Ausdruck bringen soll.

Die geographische Anschauung des Berichtes.
1, 17a und 1, 22.

Die unter dem historischen Gesichtspunkt behandelte Stelle 1, 23—24 führt uns zu der geographischen Betrachtungsweise des großen Berichtes. Wir brauchen damit keinen fremdartigen Maßstab, denn diese Fragestellung entspricht durchaus dem Beweismaterial des Paulus. Seinen Gegnern gegenüber stellt er solche Tatsachen, welche diese bereits ins Treffen geführt haben, chronologisch und geographisch richtig, andere, die er für seine Darstellung anführt, beurteilt und verwertet er in gleicher Weise.

Fünf geographische Bezirke: Städte oder Landschaften stehen zweifellos als Aufenthaltsorte des Paulus fest, alle für die Zeit n a c h seiner Christwerdung:

Arabien-Damaskus,
Jerusalem,
Syrien-Zilizien,
Jerusalem,
Antiochien.

Das sind drei Wirkungskreise, Stätten oder Zeiten seines Wirkens, voneinander geschieden durch je einen kurzen Jerusalem-Besuch. Das ist, sehen wir von den vierzehn Jahre späteren Ereignissen in Jerusalem und Antiochien und der Tätigkeit unmittelbar zuvor ab, eine lückenlose geographische Anschauung und Berichterstattung hinsichtlich der frühchristlichen Zeit des Paulus, wenn wir diese mit seinem Kommen in die Gegenden von Syria und von Kilikia beendet sein lassen.

Die Frage erhebt sich, können wir noch mehr als sicher oder als wahrscheinlich feststellen, zumal für die Zeit v o r seiner Christwerdung? M. E. ja. Zunächst freilich in negativer Hinsicht. Wir können die Vorfrage beantworten: Kommen die f r ü h christlichen

Wirkungsgebiete, kommt Arabien-Damaskus oder kommen die κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας als Aufenthaltsstätte(n) des vorchristlichen Paulus unmittelbar vor und während seiner Christwerdung in Betracht.

Welche Quellen haben wir? Fast möchte man sagen: eigentlich keine. Denn Paulus selbst gibt weder eine Antwort auf die Vorfrage, ob er damals da oder dort nicht war, noch sagt er uns, wo er denn war. Bevor wir dennoch diese unerläßliche Untersuchung in Angriff nehmen, müssen wir feststellen, daß Paulus in geographischer Beziehung über seine vorchristliche Zeit unmittelbar vor seiner Christwerdung schweigt. Als Stätte seines Christwerdens nennt er keinen geographischen Namen.

Um das gleich vorweg zu nehmen, für seine gesamte vorchristliche Zeit macht er nur eine mittelbare geographische Angabe. Aus dem πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν nach seiner Wandlung schließt man mit Recht, daß er vor seiner Christwerdung in Damaskus gewesen sein muß. Aber wann in seiner vorchristlichen Zeit? An deren Ausgang? Nein. Denn da Paulus von der Stätte seiner Christwerdung nach Arabien-Damaskus reist, so ist klar, daß seine Umwandlung nicht auf arabischem, insonderheit nicht auf damaszenischem Gebiete stattgefunden haben kann.

Neben unserer Vorfrage bleibt also die Hauptfrage nach der Stätte, von der aus Paulus nach Arabien-Damaskus ging.

Wir haben nur Quellen mittelbarer Art.

Wir haben 1, 17a und 1,22 — dank polemischer Tendenz — zwei deutliche negative Bestimmungen und Hinweise, beide für die Zeit unmittelbar vor seiner Christwerdung. Die erste Stelle 1, 17a, gilt sogar für die Zeit unmittelbar vor wie nach diesem Umschwung. Zwei verschiedenartig sichere Beobachtungen lassen sich an Art und Stil dieser geographisch gefärbten Bemerkung des Paulus machen:

οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, —
ἀλλά —: ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.

Paulus schreibt: ich ging nicht hinauf nach Jerusalem. Er schreibt nicht: ich kehrte nicht nach Jerusalem zurück. Hingegen sagt er von seinem Damaskus-Aufenthalt nach seiner Christwerdung ausdrücklich: ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.

Wie vorhin Damaskus, so ist also auch Jerusalem sicherlich nicht die Stätte seiner Christwerdung, noch scheint diese Stadt mit diesem Erlebnis in irgendwelcher Beziehung zu stehen. All das lehnt er schroff ab.

Die dritte Negation in Beantwortung der Vorfrage lautet: die Christwerdung fand nicht in den κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας statt. Denn 1, 21 bezeichnet er diese chronologische und geographische Etappe einfach mit: ἔπειτα ἦλθον. Wären ihm diese „Gegenden“ bei den Berichten seiner Christwerdung 1, 15—17 als Stätten seines damaligen Aufenthaltes gegenwärtig gewesen, dann müßte er dieses Zurückkommen zum Ausdruck gebracht haben, während sein Stil solche Anschauung verwehrt.

Diese Ergebnisse: zur Zeit seiner Christwerdung war Paulus nicht in Jerusalem, nicht in Damaskus wie überhaupt nicht in Arabien, nicht in den κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας werden ergänzt durch eine zweite, positive Beobachtung auf Grund von 1, 17a. Hat es Paulus doch nicht nahe genug gelegen, nach Jerusalem „hinaufzugehen“! Setzt diese Ausdrucksweise nicht voraus, daß Paulus insofern in der Nähe von Jerusalem weilte, daß eine solche Reise in Betracht kam, daß sie als ein „Hinaufgehen“[1]) empfunden werden konnte und daß sein damaliger Aufenthaltsort als bequemer Ausgangspunkt gelten mochte? Welcher Grund lag sonst für Paulus vor, die — gedachte — Reise nach Jerusalem mit ἀνέρχεσθαι zu bezeichnen, wenn er nicht seinen damaligen Aufenthaltsort in Bezug auf seine Lage zu Jerusalem tatsächlich im Auge hatte. Wäre Paulus damals in Tarsus gewesen und dort Christ geworden, würde er sich genau so ausgedrückt haben oder hätte er nicht dem gleichen Gedanken, wenn er ihn auch dort gehabt hätte, eine andere Form gegeben?

---

[1]) Neben dieser gedachten, hier besprochenen Reise nach Jerusalem 1, 17, berichtet Paulus zwei tatsächliche Jerusalem-Reisen: 1, 18 ἀνῆλθον, aus Arabien-Damaskus kommend, und 2, 1 wie 2, 2 ἀνέβην, anscheinend aus den Gegenden von Kilikia, jedenfalls nicht aus den südlichen Gegenden von Syria kommend. In beiden Fällen ist je nach der Art des Reisens, ob z. T. Seefahrt, ob ganz Landweg, ein Hinaufziehen von Cäsarea maritima wie von Cäsarea Philippi nach Jerusalem möglich und mit dem Sprachgebrauch vereinbar.

Ist es zufällig, daß die Textrezensionen der alten Kirche z. T. an dem Text von 1, 17a Anstoß genommen haben? Bekanntlich ist die Ueberlieferung merkwürdig gespalten, entweder ein ἀνῆλθον, das auf 1, 18a blickt, oder ein ἀπῆλθον, das dann dem ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν angeglichen ist. Kein Zweifel, daß die inhaltreichere Lesart ἀνῆλθον den Vorzug verdient. Die glattere Abweichung ἀπῆλθον ist wohl dadurch entstanden, daß jemand, der die Darstellung der AG = Kapitel 9, 22 und 26 im Kopfe hatte, beide Darstellungen in eins sah, mit Recht sich bei der weiten Entfernung zwischen Damaskus und Jerusalem über das ἀνῆλθον wunderte und es dem hart folgenden ἀπῆλθον in paralleler Ausführung des Gegensatzes anglich.[1]).

Die Hauptstelle 1, 22 gibt uns eine weitere und zwar die wichtigste negative geographische Bestimmung und damit in 1, 23 eine positive Andeutung. Da schreibt Paulus noch von der Zeit vor wie der während seiner syrisch-zilizischen Missionstätigkeit, nachdem also drei Jahre seit seiner Christwerdung verstrichen sind, in einer Art Nachtrag oder einem abschließenden Rückblick die wichtige, fast durchweg nicht recht beachtete, nicht genug verwertete Bemerkung:

ἤμην δὲ ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ
    ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ,
μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ
    νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει,
καὶ ἐν ἐμοὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν.

Ich übersetze: Darauf kam ich in die Gegenden von Syria und von Kilikia. Blieb aber unbekannt von A n g e s i c h t
den Christus-Gemeinden Judäas.
Nur v e r n a h m e n sie aber: der uns einst Verfolgende predigt nun als Evangelist den Glauben, welchen er einst ausrotten wollte. Und an mir priesen sie Gott.

Die Analyse dieser Stelle ist bis heute eine Leidensgeschichte und fast durchweg gequält und künstlich.

Wie der Text lautet, will Paulus die wichtige Tatsache geltend machen: die christlichen Gemeinden Judäas hatten damals mehr als 2—3 Jahre nach meiner Wandlung, mich noch nie gesehen. Weder sie ihn, n o c h e r s i e, was er — weil selbstver-

[1]) Daß dieses harmonisierende Prinzip des Kanons für die Variantenbildung gilt, ist zweifellos.

ständlich und hier überflüssig — nicht eigens sagt. Erst nach dieser Zeit von drei Jahren wurden sie Hörer: der Christenverfolger Paulus ist jetzt Christusprediger.

Man hat, in vorzeitigem oder apologetischem Hinüberschielen zum AG-Berichte, mancherlei geltend zu machen versucht, um die erwünschte Wirkungslosigkeit, Abschwächung oder Lücke zu begründen und glaubhaft zu machen. Beginnen wir mit dem gewichtigsten und scharfsinnigsten Einwand:[1]) Paulus widerspricht sich selbst; erst behauptet er die völlige und gegenseitige Unbekanntschaft der Christusgemeinden Judäas mit ihm und dann gesteht er unwillkürlich und unvorsichtig durch getreue Wiedergabe seines Gemeinderufes mittelbar ein, daß er gerade die Christen bezw. die Christusgemeinden Judäas verfolgt habe. Was alles sehr plausibel klingt! Was für ein Paulus, was für ein Schriftsteller käme da heraus!

Es bleibt exegetischer Grundsatz, nach dem Schwerpunkt des Satzes und dem Ton des Abschnittes zu fragen. Das ist hier nach Stellung und tatsächlichem Inhalt inmitten des gesamten Abschnittes unzweifelhaft der knappe Anfangssatz: Blieb aber unbekannt den Christusgemeinden Judäas. Darauf kommt es Paulus an, auf diese Behauptung, für ihn eine Tatsache, auf welche er hinweisen will. Und nicht auf die schon erwähnte und „bekannte" Tatsache seiner Verfolgertätigkeit. Denn das ist schlechterdings nicht zu leugnen, daß in dem scharf gegenüber gestellten Satzteil: ὁ διώκων ἡμᾶς ποτέ, auf ποτέ und διώκων der Akzent fällt, und nicht auf ἡμᾶς.

Also haben wir zunächst zu versuchen, damit auszukommen. Der Obersatz: Paulus unbekannt den Christusgemeinden Judäas bleibt unerschüttert und mindestens vorläufig unangetastet; und der Nebensatz: der uns einst Verfolgende hat sich in der angedeuteten Weise danach zu richten. Das geht, wie wir sehen werden, vortrefflich und gibt einen guten, klaren Sinn.

Oder will man im Ernste den anderen Weg zu begehen versuchen? Behaupten: Paulus verfolgte „uns" — die Christen bezw. die Christengemeinden Judäas, und dem gegenüber die für Paulus

[1]) Z. B. Joh. Weiß, Urchristentum, S. 136, Anm. 1: „Wo wäre denn „die Gemeinde Gottes" zu suchen, die Paulus verfolgte, wenn nicht in Jerusalem?"!

entscheidende und zweifellose Tatsache gleichzeitig aufrechterhalten: Paulus war und blieb unbekannt ebendenselben Christusgemeinden Judäas?

Wie will man beides vereinbaren? U. W. gibt es da nur einen Ausweg, den ich dem empfehle, der ihn gehen mag. Die „Bekehrung" ist überall als neuer Faktor einzusetzen. Wohl kannte Paulus die Urapostel, die Urgemeinde, Stephanus vor seiner „Bekehrung", wohl war er in Jerusalem, wohl kannten und fürchteten die Christen dort ihn genugsam als ihren geschworenen Feind und blutigen Verfolger. Aber was danach geschah, das Damaskus-Erlebnis, es blieb ihnen verborgen, es blieb ihnen der Christ Paulus von Angesicht unbekannt, erst nach drei Jahren sah und hörte Petrus den Christen Paulus, hörten durch Petrus die judäischen Christen...

Scheut man solche Textvergewaltigung, wie will man beide Behauptungen miteinander reimen? Sie nebeneinander stellen und einander gegenüberstehen, sich widersprechen und aufheben lassen, das ergibt einen unmöglichen oder gar keinen Sinn, geschweige eine klarere Deutung als unsere Analyse. Gar nicht zu reden von der offenkundig falschen Behauptung, aber notgedrungenen Voraussetzung solcher Zurechtlegung: der Ton des Abschnittes läge auf: der uns einst Verfolgende: statt auf: ich blieb unbekannt. Weshalb würde sich denn Paulus so versteckt und geradezu irreführend ausdrücken?

Daneben gibt es noch Einwände zweiten Ranges, die wider unsere Auffassung streiten und die wir noch kurz streifen müssen. Man will die doch wirklich deutliche Bezeichnung: Gemeinden Judäas (die) in Christus (sind) dahin verstehen, daß es die judäischen Provinzgemeinden sind, von denen Paulus redet und denen er solche Bedeutung beilegt, während die Jerusalemer Gemeinde nicht mit dazu gehöre und nicht gemeint sei.[1]). Ja, man erfreut sich sogar des glücklichen Beifalles einiger Stellen in der LXX, wo solche Unterscheidung am Platze ist, und eines Beispieles wie Berlin und Provinz.

---

[1]) So auch Zahn, S. 74—75 und Anm. 88 und 89.

Wäre diese Unterscheidung[1]) unausgesprochen vorhanden, so würde Paulus, der 1, 18 von seinem Kephas-Besuche in Jerusalem erzählte, zum jesuitischen Schriftsteller, zweitens scheint er dann die Galater für sehr dumm zu halten, wenn er ihnen solch beweisloses Zeug auftischt. Oder wohnten die Apostel in den jüdischen Provinzgemeinden? Vielleicht blieb das Hören von dem Bekehrten und das Preisen Gottes gerade auf die Provinzgemeinden beschränkt! Man verkennt ganz das Wesen der Beweisführung, die Paulus hier im Sinne hat, fühlt aber die unbequeme Schwierigkeit der klaren scharf negativen Aussage.

Dennoch liegt hier eine richtige textliche Beobachtung, wenngleich nicht deutlich erfaßt und vollkommen falsch verwertet, zu Grunde. Das ist der seltsame Plural: Gemeinden. Diese stilistische Erscheinung bleibt mir auffällig, zumal nach dem eben erwähnten Kephas-Besuch in der Jerusalemer Gemeinde. Diese Mehrzahlform gibt zu denken, auch der Vergleich mit der Eingangsformel, wo Paulus ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας schreibt, vermag den Eindruck dieser Stelle — zumal nach dem sachgemäßen, stutzig machenden Vergleich mit der zwiefachen Jerusalem-Erwähnung 1, 17—20 — nicht abzuschwächen. Darum rede ich, um diesen Tatbestand deutlich zu machen, getreu im Sinne des Paulus von „Urgemeinden". Wir müssen fragen: wo sind diese Urgemeinden außer Jerusalem zu suchen?[2])

Ernsthafter ist der folgende Einwand: Paulus berichtete doch vorher 1, 18—20 seinen Kephas-Besuch in Jerusalem und seinen Aufenthalt von fünfzehn Tagen. Da müsse ihn doch irgendwie die Jerusalemer Gemeinde oder ein Teil davon zu Gesichte bekommen haben, da könne er ihr doch nicht ganz unbekannt geblieben sein! Doch! Denn wir können nicht an der klaren Aussage des Paulus rütteln oder deuteln lassen, daß er in den fünfzehn Tagen, wäh-

---

[1]) Bousset urteilt: „Es ist nämlich eine ganz grundlose Annahme, daß Paulus hier die Gemeinde Judäas mit Ausnahme der ihm bekannt gewordenen Gemeinde von Jerusalem meine. Wenn das richtig wäre, so stände diese Bemerkung im Zusammenhang völlig zwecklos da. Denn was für ein Interesse hätten die Gemeinden Galatiens an dem Verhältnis des Paulus zu den unbedeutenden Gemeinden Judäas haben sollen? Kam es doch in dem ganzen Zusammenhang auf Paulus' Verhältnis zur Urgemeinde an." S. 38. —

[2]) Nur in Jerusalem? Daß Jerusalem die wichtigste(n) darstellt, ist klar.

rend derer er bei Kephas weilte, niemand anders von den Aposteln — es sei denn Jakobus, den Bruder des Herrn — gesehen hat.

Das weist doch darauf hin, daß Paulus Gründe hatte, erst nach drei Jahren nach Jerusalem zu kommen, dann die fünfzehn Tage seines Aufenthaltes ganz bei Kephas zuzubringen und sich nicht in der Oeffentlichkeit zu zeigen, selbst nicht einmal in die christlichen Judenkreise zu begeben, sondern mit Fleiß unerkannt und ungesehen zu bleiben, d. h. bei Kephas die fünfzehn Tage hindurch zu hausen. Wie mir scheint, deutet der Apostel es an: in Verborgenheit. Er mußte sowohl die Juden fürchten, die auf den Apostaten begreiflicherweise schlecht zu sprechen waren und auf ihn fahnden mochten, wie auch Judenchristen, die dem einstigen, nunmehr umgewandelten Verfolger nicht recht trauten und, wie oft in solchen Fällen, seine merkwürdige „Bekehrung“ mit ihrem Glauben nicht reimen konnten. So hat Paulus sich nur dem Kephas anvertraut, kam seinetwegen, hat nur ihm sich anvertrauen wollen, hat nur ihn, wie er sagt, kennen zu lernen begehrt. Was geschah und dabei die Bekanntschaft und Fühlungnahme mit Jakobus nach sich zog.

Ja, aber, frägt man, Paulus sagt nur: keinen anderen der A p o s t e l sah ich; er sagt nicht: keinen der B r ü d e r ! Dies letztere sei aber sehr wohl anzunehmen, naheliegend und so gut, wie sicher. Theorie! Sophistische Spielerei, die eine starre Negation dadurch unschädlich zu machen trachtet, daß sie das Entgegengesetzte, das durch die Verneinung der Steigerung bereits stillschweigend als selbstverständlich ausgeschlossen war, auf das argumentume e silentio zu begründen und dadurch einzuschmuggeln sucht. Der gesamte Zusammenhang der Stelle verbietet solche willkürliche Künstelei. Mag er im Hause des Kephas wahrscheinlich dessen Frau und Familie gesehen, mag er vielleicht auch bemerkt haben, daß andere Brüder und Schwestern dort Wohnung und Zuflucht hatten — unzweideutig bleibt die feierlich bekräftigte Erklärung des Paulus: keinen anderen Apostel gesehen zu haben. Das soll besagen, daß er überhaupt keinen anderen Einfluß zugänglich gewesen ist, daß sonstige Möglichkeit geistlicher Beeinflussung und Abhängigkeit schlechterdings nicht bestanden haben kann. Nur hinsichtlich des Kephas, dessen Gastfreundschaft Paulus genoß, läßt er die M ö g l i c h k e i t gelten.

Demgegenüber stellt der bald folgende, die ganze historische Beweisführung eindrucksvoll krönende „Antiochia-Bericht“ die völlige Unabhängigkeit — eigentlich nur die Selbständigkeit! — und die sieghafte Ueberlegenheit des Paulus in das rechte Licht. Sein offenbarer Gegner und Gegenführer Jakobus kam für die Möglichkeit der Abhängigkeit nicht in Betracht, das kam weder den Gegnern des Paulus noch ihm selbst in den Sinn, zumal Jakobus, was Paulus wohlweislich hervorhebt, jedenfalls nicht zu den ursprünglichen Aposteln gehört hat. Diese gesamte Stelle steht nach Inhalt und Tendenz unter dem Zeichen der einleitenden Grund- und Streitthese des Paulus, die er dort, in Vorwegnahme, mit größter Wucht und stürmischer Einseitigkeit dahin formuliert hat: nichts von Menschen und nichts durch Menschen empfangen zu haben und geworden zu sein, sondern Apostel, d. i. ein Gottgesandter und des Christus Jesus Gesandter zu sein.

Wenn Paulus zu jener Zeit im Kephashause außer dem Hausherrn und Jakobus, dem anderen Gemeindeführer, sonst noch Gemeindeglieder — Nichtapostel, aber maßgebende Leute, z. B. Diakonen oder Evangelisten — gesehen hätte und von ihnen beeinflußt worden wäre, wie würde uns dann solche Verklausulierung, solche geradezu unwürdige Irreführung und vor allem die feierliche Beteuerung seiner Wahrhaftigkeit und das Anrufen Gottes vonseiten des Paulus anmuten! Und wie konnte er vor allem nachher noch einmal absolut diese Möglichkeit, andere Apostel oder irgend einen anderen Teil der Gemeindeglieder kennen gelernt zu haben, ganz ausschließen, indem er rückblickend eigens feststellt und hervorhebt, sämtlichen Christusgemeinden Judäas, also auch der Jerusalemer Gemeinde, von Angesicht unbekannt geblieben zu sein! Das wäre ein seltsamer Briefschreiber. Andererseits ist nun klar, was Paulus versichert und auf welche Tatsachen und Zusammenhänge er hier allen Nachdruck legt. Von der klarsten Aussage haben wir stets auszugehen und nach den sicheren Tatsachen uns zu richten.

Aber bleibt nicht für den unbefangen Prüfenden, der die Brüchigkeit all dieser zurückgewiesenen Zurechtlegungen anerkennt, nicht auch bei unserer Auslegung eine große Schwierigkeit? Es steht nun doch da: Der uns einst Verfolgende. Dieses „uns“ ist eben die gewisse Härte, der Stein des Anstoßes. Es bildet

solange das gegebene Sprungbrett für apologetische Künsteleien und sonstige gewagte Sprünge, dem Entweder-Oder unserer Stelle zu entrinnen, bis es gelingt, diesem rätselhaften „uns“ und seinem Widerspruch vollauf gerecht werden. Ist das nun möglich, ohne daß irgendwie Bedenken oder Anstöße bleiben? Unsere eigentliche Deutung, die wir jetzt erst geben, will diese Aufgabe lösen, zunächst durch die allgemeine Erklärung des „uns“ und dann durch die allgemeine Erklärung des „uns“ und dann durch die Einzelerklärung der „Kunde“.

Wir gehen aus von der bereits behandelten Parallelstelle. Wie drückt da Paulus dieselbe Tatsache seiner antichristlichen Vergangenheit aus? Er berichtet: Im Uebermaß verfolgte ich die Gemeinde Gottes und trachtete danach, sie auszurotten. Meint er eine bestimmte Einzelgemeinde? In dieser allgemein gehaltenen Stelle sicherlich nicht. Was freilich nicht ausschließt, daß er tatsächlich eine — vielleicht nur e i n e Christengemeinde bedrängt hat. Aber hier 1,13—14 redet er absolut. Das wird für seine Christenfeindschaft unzweifelhaft durch den vorangestellten und hier maßgebenden Gegensatz zu seiner judentumtreuen Jugendzeit erhärtet. Er erklärt: Ich habe treu die Ueberlieferungen meiner Väter bewahrt und bin wacker für dies „Judentum“ eingetreten. Das bedeutet für ihn: ich habe die Gemeinde Gottes = den christlichen Glauben = das „Christentum“ verfolgt.

Dasselbe meinen die Christen, welche in den Christengemeinden Judäas berichten: der u n s einst Verfolgende. Sie meinen doch sicherlich, und zwar in erster Linie, er vorfolgte den christlichen Glauben, auf Grund der Tatsache, daß Paulus irgendwo die Christen bezw. eine bestimmte Christengemeinde verfolgte. Aber alle anderen Christen, z. B. die — wie festgestellt — von Paulus nie verfolgten Glieder der judäischen Christusgemeinden, empfanden dies Leid ihrer verfolgten Brüder mit, spürten die Rückwirkung von deren Verfolgtsein und fühlten sich in ihren bedrängten Glaubensgenossen innerlich selbst mitangegegriffen: denn dieser Paulus verfolgt u n s e r e n christlichen Glauben, d. h. er verfolgt u n s. Nur wer solche Sprache religiöser Gemeinschaft mißkennt oder gering achtet, kann hier noch Schwierigkeiten finden und sich an dem „uns“ stoßen. Beweist nicht zum Ueberfluß die Fortsetzung: er verkündet nun den — christlichen

= unseren — Glauben, daß dieser Glaube hier für Verfolger wie Verfolgte die entscheidende höchste Größe darstellt, die bei den Christen selbst der eigenen Person übergeordnet wird, da sie dem Einzelnen erst Wesen und Charakter wie Angriffsbedeutung und Ziel in den Augen des Verfolgers gibt. Diese Deutung des „uns" wird in der in Judäa laut werdenden „Kunde" ja offensichtlich inhaltlich und sprachlich-stilistisch bewiesen durch die Gleichsetzung von „uns" und „Glaube" wie durch den gesamten Parallelismus der beiden Teile, oder der drei Teile, wenn man das Hauptstück νῦν εὐαγγελίζεται als Mittelstück b und dann die daran sich angliedernden Teile a und c als Parallelbeschreibungen derselben Tätigkeit betrachtet:

a	b	c
ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ	νῦν εὐαγγελίζεται	τὴν πιστιν ἥν ποτε ἐπόρθει

Der Aussage bez. Benennung:

der **uns** e i n s t V e r f o l g e n d e

steht fast unmittelbar anschließend die schärfere Wiedergabe und eigentliche Wesensbezeichnung gegenüber:

nun verkündet er als Evangelist

den **Glauben,** den er e i n s t a u s r o t t e n wollte.

Zum mindesten muß man hier, falls man die Bezeichnung: Personenverfolger (= a) für allein wichtig hält und darum die sachliche Würdigung: Glaubensfeind (= c) als belanglos in den Hintergrund schiebt, die Gleichsetzung zugestehen und die Bedeutungsannäherung oder = übereinstimmung gelten lassen. Das würde aber für unsere Auffassung, daß dieses „uns" in erster Linie allgemeinchristlichen Charakter trägt, methodisch vollauf genügen, wenn man beide Bezeichnungen (a und c) als ebenbürtig wechselseitig gebraucht und erklärt. Dann würde sich von selbst das Schwergewicht zugunsten der allgemeineren Bezeichnung verschieben. Denn Glaube wie Gläubige bilden nach eigener Auffassung und Ausdrucksweise 1, 23 eine Einheit.

Wir sind der festen Meinung, daß diese gemeindemäßige Auffassung, diese geschlossene Solidaritätserklärung und höchst persönliche Bezugnahme, die in der unbefangenen Verwendung des „uns" deutlich zum Vorschein kommt, in der urchristlichen Gemeinschaftssprache gang und gäbe war und hier vollauf am Platze ist. Darin bestärkt uns ein kurzer Einblick in die Art der Ueberlie-

ferung und Wiedergabe dieser „Uns-Stelle“. Wir erkennen dadurch, daß wir eine andere Ausdrucksweise nicht erwarten können.

Die Forscher, welche dies „uns“ pressen, tun unbewußt so, als schriebe und berichte Paulus selbst alles, was folgt: Sie, d. h. die Christusgemeinden Judäas, vernahmen bloß, daß derjenige, der sie damals verfolgte, nun den Glauben predige, den er damals ausrotten wollte. Und sie priesen an mir Gott. Das wäre freilich ein harter Text, da vorher Paulus bezeugt, daß er diesen Christusgemeinden von Angesicht unbekannt war. Doch selbst in dieser Form würde er nicht für jerusalemische oder judäische Gemeinde(n)verfolgung durch Paulus sprechen, aber immerhin zu einem non liquet führen.

Es gilt nun in der Einzelerklärung der Kunde genau auf die Art der Ueberlieferung und Berichterstattung zu achten, in negativer und positiver Hinsicht. Nicht Paulus ist der Berichterstatter! Wohl für uns, wahrscheinlich auch für die galatischen Gemeinden, nicht aber ursprünglich für die Christusgemeinden und in den Christusgemeinden Judäas. Paulus überliefert das „Hören“, das, was diese Gemeinden hören, nicht durch ihn, aber über ihn. Er berichtet den Galatern diese Kunde über ihn nicht in der sekundären Form eigener Berichterstattung und persönlicher Formulierung, sondern in der objektiven primären Form der Kunde selbst! Die inhaltliche Zuverlässigkeit ist m. W. bisher keinem Zweifel begegnet, sollen wir ihm hier formelle Künstelei zutrauen, dies Gemeindewort selbst gebildet zu haben statt diese Gemeindemitteilung einfach getreu wiederzugeben? Wir haben nichts weniger als eins der ältesten uns erhaltenen urchristlichen Gemeindeworte vor uns, vielleicht das geschichtlich bedeutsamste eigener Prägung. Darum ist eine andere Form dieses Spruches nicht möglich. Was uns zunächst auffällt, weist hin auf diesen Ursprung.

Durch das rezitative ὅτι deutlich als Zitat von Paulus eingeführt, läßt sich das Wort auch in der griechischen Fassung des Paulusbrieftextes leicht herauslösen:

ὁ διώκων ἡμᾶς ποτὲ νῦν εὐαγγελίζεται
τὴν πίστιν ἥν ποτε ἐπόρθει.

Was hören also die Christusgemeinden Judäas über den von ihnen noch nie gesehenen Paulus:

Unser Verfolger von damals der predigt als Evangelist den Glauben, den er damals ausrotten wollte.

Was tun sie daraufhin:

Und an mir priesen sie Gott.

Wie sollten die urchristlichen Berichterstatter anders sprechen? Etwa sagen: Paulus? Oder: Jener Pharisäer, der die Gemeinde zu Damaskus angriff? Selbst dann hätte es vielleicht geheißen: unsere Brüder zu Damaskus! Das ist doch viel packender das damals erlebte knappe „uns" der Glaubenseinheit! Wie viel sachlicher und bezeichnender jenes anhebende Wort: Unser Verfolger oder gar „Der Verfolger"! In dem Sinn: derselbe Mann, der damals verfolgte —, den wir darum damals so benannten. Damit wußten alle in den Gemeinden genug. Dieses Gemeindewort war die Einführungsformel des frühchristlichen Paulus in die christlichen Urgemeinden Judäas. —

Aber können wir nicht über die allgemeinchristliche und insofern in Geltung bleibende Solidaritätserklärung des „uns" hinaus eine bestimmte geographische Einzelbedeutung feststellen?

Als Ausgangspunkt dient uns ein Satz Zahns[1]), in dem er den exegetischen Tatbestand der Paulusstelle 1, 22—24 in bestimmter Hinsicht trefflich zum Ausdruck gebracht hat: „Die judäischen Gemeinden sind nicht die so Redenden, sondern werden als Leute charakterisiert, deren Bekanntschaft mit Paulus sich darauf beschränkt, daß sie die hier in direkter Redeform mitgeteilte Kunde zu hören bekamen". Dann muß man fragen: Wer sind die Erzähler? Wer sind die „uns"? Dabei gilt methodisch diese Reihenfolge der Fragen. Denn die Erzähler sind entweder die „wir" oder sicherlich mindestens in den „uns" mitenthalten. Geht man diesen Weg nicht, so sind, wie wir einschaltend bemerken, die Möglichkeiten des „uns" bald so gut wie ergebnislos erschöpft. Es sind ihrer drei, die sich einander nicht völlig ausschließen, sondern einschließen: 1) Es sind nur die als Erzähler gedachten urchristlichen Gemeindeführer, etwa Kephas und Jakobus, als einst von Paulus Verfolgte gemeint. 2) Objekte der Verfolgung waren die urchristlichen Gemeindeglieder Judäas, natürlich samt ihren als Berichterstattern späterhin fungierenden Führern. Beide

[1]) S. 74.

Möglichkeiten werden faktisch widerlegt durch die klare Aussage des Paulus, den Christusgemeinden Judäas von Angesicht unbekannt geblieben zu sein, die zweite ohne weiteres, die erste theoretisch nicht, da Paulus ja die Gemeindeführer Kephas und Jakobus gesehen hat, tatsächlich aber doch, weil Paulus selbst hierin diese Unterscheidung nicht macht und einst als Verfolger des „Glaubens" nicht machen konnte, Also bleibt nur die dritte Möglichkeit, das „uns" umfaßt solidarisch alle Christen als Glaubensgenossen, somit aber, wenn sie ausschließlich gilt, das „uns" sich geschichtlich verflüchtigt.

Wenn eine vierte Möglichkeit den geschichtlichen Charakter des „uns" wahrt, dann hängt diese geschichtlich-geographische Bestimmung ab von der Antwort auf die Frage: wer waren die Redenden? Denn die Berichterstatter bestimmten und bestimmen geschichtlich das von ihnen gebrauchte „uns".

Gewöhnlich versteht man unter den Berichterstattern Kephas und Jakobus. Nicht nur hat die dazu notwendige Unterscheidung zwischen Gemeindeführern und Gemeindegliedern in unserem Bericht 1, 13—24 außer 1, 18—19 eigentlich keinen Anhalt, sondern diese Deutung scheitert vor allem an folgender Erwägung. Der positive Inhalt des erstatteten Berichtes über den vor- und frühchristlichen Paulus ist doch der, daß er nun als Evangelist den christlichen Glauben verkündet. Woher wissen das die Erzähler? Daß Paulus es wollte, haben die judäischen Gemeindeführer wissen können, daß er es tat, nicht. Die Tätigkeit des Paulus wird deutlich vorausgesetzt, erstens bedingt sie das Preisen Gottes, zweitens wird sie verbürgt durch die Dauer der nicht einmaligen Kunde: ἀκούοντες ἦσαν. Daß Paulus es tat, können eigentlich nur diejenigen erzählen, die ihn als Evangelisten sahen und hörten in der Zeit nach dem Kephas-Besuch. Also erzählen Christen, die außerhalb Judäas Paulus als Evangelisten in den Gegenden von Syria und von Kilikia kennen gelernt haben, solche Kunde den judäischen Gemeinden, ihren Glaubensgenossen in Judäa. Dieses geographische Betrachtungsweise für die frühchristliche Zeit des Evangelisten Paulus ist klar.

Man wird dieser Deutung: die Berichterstatter sind Christen außerhalb Judäas, dadurch zu entgehen versuchen, daß man die Notwendigkeit solcher Identifizierung bestreitet. Man räumt ein,

als selbstverständlich, daß Christen außerhalb Judäas die Kunde über den Evangelisten Paulus nach Judäa brachten, aber den Gemeindeführern dort, so daß diese ihren eigenen judäischen Gemeinden die Berichterstatter bleiben können.

Dieser Ausweg wird entgültig versperrt durch die notwendige Identifizierung der Bericht erstattenden Christen außerhalb Judäas mit den einst durch Paulus außerhalb Judäas Verfolgten. Diese Erzähler sind nicht nur Berichterstatter über die frühchristliche Zeit des Paulus, über ihn als Evangelisten, sondern zugleich über seine vorchristliche Zeit, über ihn als Verfolger. Sie können eben aus persönlicher Erfahrung, aus eigener Anschauung bezeugen: Paulus hat u n s verfolgt; Paulus hat den „Glauben" ausrotten wollen [1]).

Wie haben wir uns nun das geographische Bild für die frühchristliche wie für die vorchristliche Zeit des Paulus vorzustellen? Das hängt z. T. von der Deutung des Satzes: ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας ab. Ich meine, daß Paulus hier mit Absicht die römischen Provinzbezeichnungen vermeiden will, da sie nicht recht passen. Zu Syria gehörte auch Judäa. Darum schiebt er die Bezeichnung κλίματα ein. In die Gegenden τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας kann er nicht auf einmal gleichzeitig kommen, also ist es ein Nacheinander, zusammengestellt unter der rückblickenden und zusammenfassenden Anschauung eines jahrelangen Aufenthaltes. Zweifellos in dem Sinn jahrelangen Wirkens auf diesen zusammengehörigen Arbeitsfeldern. Er hat also da ein anderes Missionsgebiet gefunden, ein selbständiges, neben dem judäischen der Urapostel, gewiß will er hier auch die — wachsende — Entfernung von Judäa betonen. Aber daß die judäischen Christengemeinden mehrfach bezw. in sich steigerndem Maße erfreuliche Kunde über seine Evangelistenwirksamkeit, wohl auch zugleich über seine Erfolge erhalten, läßt einigermaßen geographische Nachbarschaft vermuten. Als Wandermissionar wird Paulus in dem Gesamtgebiet nicht oben in Zilizien begonnen haben, sondern umgekehrt, wie seine Ausdrucksweise nahe legt. Die κλίματα τῆς Συρίας sollen also nicht Judäa mit umfassen, sondern

---

[1]) Dies wichtige Ergebnis wird durch das Quellenmaterial sachlich und chronologisch bestätigt und weithin ergänzt, wie ich in einer späteren Veröffentlichung zu zeigen gedenke.

gerade ausschließen, aber sie sind auch nicht auf das Gebiet von Antiochien zu beschränken. Außerhalb Judäas hat der Evangelist Paulus gepredigt, wie dort bald bekannt wurde, und außerhalb Judäas ist er als Evangelist geblieben, immer innerhalb der κλίματα τῆς Συρίας und dann τῆς Κιλικίας. Er hat noch im Anfang freudigen Herzens den Wiederhall vernommen, womit die Kunde, daß er das Evangelium predigt, in Judäa begrüßt wurde. Es hatten also vorher die Gemeindeführer Kephas und Jakobus den judäischen Christusgemeinden nichts offiziell über den Christgewordenen mitgeteilt!

Für die vorchristliche Zeit ergibt sich das wichtige Resultat, daß Paulus später, wenngleich nicht sofort, auch da als Evangelist gewirkt hat, wo er als der Verfolger bekannt geworden war. Will man das Gebiet seiner Verfolgung und damit seiner Christwerdung sicher umgrenzen, so kann man sagen, daß der Schauplatz seiner Verfolgertätigkeit in dem durch die drei Städte Cäsarea am Meer, Damaskus und Antiochia bezeichneten Dreieck zu suchen ist. Außerhalb von Judäa und außerhalb von Arabia und südlich von Kilikia. Aus den oben dargelegten Gründen ist dieser Schauplatz dennoch in der Nachbarschaft Judäas und fern von dem antiochenischen Syrien wie von dem Stadtgebiet Damaskus zu suchen. Das führt uns auf die südliche Verbindungslinie Cäsarea-Damaskus. Vergegenwärtigen wir uns die oben besprochene Andeutung 1, 17a: das gedachte „Hinaufziehen" nach Jerusalem, so können wir vermuten, daß Paulus an das Hinaufgehen nach Jerusalem von Cäsarea aus, den gewöhnlichen Weg, aber von Nordgaliläa aus, gedacht, daß dann die Christwerdung in dem Zwischenland zwischen Syria und Judäa, näher an den Gebieten von Cäsarea und Nordgaliläa stattgefunden hat. Von dieser Stätte, wo in ihm der Sohn enthüllt wurde, zog Paulus nach Arabien, zurück nach Damaskus, wie die folgende Untersuchung zeigen soll.

Uebersetzung und Verständnis des Reiseberichtes 1,17b.

Diese letzte Einzeluntersuchung gilt dem Verständnis des Schlußsatzes in 1, 17:

οὐ προσανεθέμην σάρκι καὶ αἵματι,
οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ αποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν
Ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα.

Da wandte ich mich nicht an Fleisch und Blut, noch auch zog ich hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel, sondern zog hin nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück.

Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem.

Auf diesen Satz gründet sich gemäß seiner bisherigen Wiedergabe unbestritten die herkömmliche, aber unrichtige Anschauung: Paulus geht nach seiner Bekehrung (bei Damaskus) nach Arabien und kehrt dann[1]) nach Damaskus zurück, danach geht er hinauf nach Jerusalem.

Schon das läßt sich hier gleich gegen diese Wiedergabe einwenden, daß sie dem πάλιν, dem „wieder" nicht gerecht wird. Es erscheint nämlich tatsächlich als überflüssig, darum unterschlägt man es unwillkürlich. Den bequemen Ersatz bildet ein eingeschmuggeltes „dann". Ehe wir diese auffällige stilistische Erscheinung näher ins Auge fassen, gilt es, einmal das geographische Bild, das bei obiger Wiedergabe zustande kommt, sich deutlich vorzustellen.

---

1) Wie es m. E. dabei den Anschein haben muß, plötzlich, ohne angedeuteten oder erkennbaren Grund. Sozusagen im gleichen Augenblick, ohne Halt oder Unterbrechung. Anstatt gemäß 1, 16 im Heidenland Jesus Christus zu verkündigen.

Von der Stätte seiner Bekehrung, nahe, ja unmittelbar vor Damaskus geht Paulus über Damaskus nach Arabien und kehrt von da nach Damaskus zurück bezw. kehrt von da w i e d e r nach Damaskus zurück[1]). Von dort zieht er dann nach drei Jahren hinauf nach Jerusalem.

Diese sicherlich nicht einwandfreie Darstellung verliert gänzlich an Wert durch die genaue Einsicht, wie haltlos ihr Fundament ist. Dann erst durch die folgenden üblichen Uebersetzungen, die m. E. samt und sonders falsch sind, wird sie ermöglicht:

Weizsäcker: sondern ich ging nach Arabia und kehrte d a n n w i e d e r zurück nach Damaskus.

Bousset: sondern zog nach Arabien fort und kehrte d a n n w i e d e r nach Damaskus zurück.

Lietzmann: sondern nach Arabien wegbegeben und (d a n n) w i e d e r nach Damaskus zurückgekehrt.

Allen drei Uebersetzungen ist treulich gemeinsam das zugefügte „dann". Lietzmann allein hat es wenigstens in Klammern gesetzt; Mit Recht, denn wo steht es im Text oder welchen Anhalt bietet der Zusammenhang? Andererseits — gerade Lietzmann k a n n es nicht missen. Nicht ohne Grund! Denn sonst hieße es, wie ich es verstehe und vorschlage, wenn ich mich seiner Uebersetzung bediene:

Als aber Gott beschloß — —, da habe ich mich sofort — nicht etwa mit Fleisch und Blut beraten, noch bin ich nach Jerusalem zu den vor mir (berufenen) Aposteln hinaufgezogen, sondern nach Arabien wegbegeben und wieder nach Damaskus zurückgekehrt. —

Das bisherige Verständnis und die allgemein verbreitete Uebersetzung unserer Stelle läßt sich dahin kennzeichnen, daß

[1]) Wir stellen die Frage: Wann kehrte denn Paulus zum ersten Mal — oder ganz scharf formuliert: Wann ist denn Paulus v o r h e r b e r e i t s nach Damaskus z u r ü c k g e k e h r t? Wenn man die Antwort wagt: gleich nach seiner „Bekehrung" — da haben wir ja die gesuchte und verlangte vormalige Rückkehr! — dann wird die dem Paulus zugeschriebene Stilführung noch merkwürdiger und der Satz von der doppelten Rückkehr ein geographisches Fragezeichen.

sie das Verhältnis der beiden Satzteile (1,17 b und 1,17 c) als Addition faßt:

sondern — damit wird die gegensätzliche Aussage eingeleitet —
ich ging nach Arabia
\+ und wieder kehrte ich nach Damaskus zurück. Unklar bleibt dabei meist die Einstellung und das Verhältnis des zweiten Teiles 1,17 c zu dem adversativen ἀλλά. Leitet ἀλλά nur den ersten Teil 1,17 b oder beide Satzteile 1,17 b und 1,17 c ein?

Lietzmann z. B. übersetzt nach der letzteren Anschauung Das ist grammatisch richtig und zweifellos zunächst das Gegebene. Nur vermißt man gerade dann bei seiner Additionsauffassung allzusehr die die Weiterfolge ansagende Zeitbestimmung „darauf", wie sie unmittelbar darauf bei dem nächsten, deutlich markierten Zeitabschnitt gebraucht wird.

Verbreiter ist darum die Uebersetzung Weizsäckers, der, wie der Textus receptus, die beiden Teile 1,17b und 1,17c durch ein Komma trennt. Gleichwohl erhält er dabei eine gewisse Abhängigkeit des Satzes 1,17 c von dem ἀλλά dadurch aufrecht, daß er das Subjektwort „ich" nicht wiederholt, sondern trotz des Kommas einfach ausläßt. Aber das ist ein Mittelweg, der wohl in der modernen deutschen Uebersetzung erträglich ist, nicht aber der griechischen Satzformung entspricht.

Diese innere Bedeutungsverschiebung und Umdeutung bei der Uebertragung hat bereits sehr früh stattgefunden. Die Itala und dann die Vulgata vertreten bereits diese Uebersetzungstradition. Dort lautet unsere Stelle:

sed abii in Arabiam, et iterum reservus sum Damascum.

Doch bleibt selbst diese Fassung mehrdeutig, wenngleich die hier bekämpfte Auffassung sich sicherlich mit Recht auf diese alte Wiedergabe berufen kann.

Bei dem griechischen Text ist diese geschmeidige Doppeldeutung eigentlich nicht möglich. Denn im adversativen Satze muß der Gegensatz scharf zum Ausdruck kommen. Es kann darum in der immer noch abhängigen Fortsetzung nicht gleichzeitig ein Wechsel der Satztendenz stattfinden, d. h. es kann bei logischer Fortführung innerhalb der einmal eröffneten Satzstellung und verbindlichen Satzform nie eine anders geartete und

neu gerichtete Weiterführung der gegensätzlichen Tätigkeit berichtet werden.

Nach einer adversativen Partikel bedingt also eine Wendung und neue Tendenz der Gedankenführung das Anheben und Einleiten eines neuen Satzes. Nicht immer ist dieser Tatbestand äußerlich erkennbar, so daß Zweifel und Verwechslung ausgeschlossen sind. Meist hängt dann die Deutung davon ab, inwieweit der innere Zusammenhang und der Sinn des Ganzen deutlich und sichtbar sind. Erst recht verschieden ist der Grund dieser Formklarheit und die Sicherheit der Ausdruckskunst in den verschiedenen Sprachen.

Für unsere deutsche Sprache ist der Sachverhalt verhältnismäßig einfach. Die Tatsache der Abhängigkeit und der Fortdauer des Gegensatzes läßt sich durch Weglassen bezw. Nichtwiederholes des Subjektes — dessen Gleichheit für beide adversative Sätze vorausgesetzt — stilistisch vollkommen deutlich machen. Selbst bei Wiederholung des Subjekts ist es einem feinen Sprachgefühl fast stets möglich, die Stellung und den Bedeutungswert des strittigen Satzes überzeugend festzulegen.

Einige Beispiele mögen das vergegenwärtigen. Ich habe einen einfachen Parallelsatz zu unserer Stelle gebildet: ‚Als der Krieg ausbrach, blieb ich nicht dort noch suchte da Unterstützung, sondern ich reiste fort nach Hamburg und kehrte nach Deutschland zurück.' Hier tritt die Unterordnung des zweiten Satzes klar zu Tage. Zweifelhaft dagegen erscheint und bleibt auch oft die Ein- und Unterordnung bei folgender Stilform:

sondern ich reiste fort nach Hamburg,
und ich kehrte zurück nach Deutschland.

Ist hier der zweite Satzteil ein neuer, selbständiger Satz, so daß „und" groß zu schreiben wäre? Aus der Satzform allein läßt sich hier sichere Klarheit nicht erzielen. Wohl unmittelbar aus der inhaltlichen Beziehung, wir wissen, daß Hamburg in Deutschland liegt und daß darum dieslebe e i n e Reise gemeint und nach Stadt und Land umschrieben wird, so daß wir nicht in Versuchung kommen, eine zweite Reise von Hamburg nach Deutschland zu behaupten oder überhaupt als möglich zu erwägen. Aber die Satzform gibt keine Sicherheit, sondern läßt theoretisch beide Möglichkeiten gelten. Andeutungen gibt die Wortstellung, z. B.

hier die des „zurück". Die Form: und ich kehrte zurück nach Deutschland spricht mehr für Abhängigkeit; dagegen klingt: Und ich kehrte nach Deutschland zurück — wie ein abgeschlossener selbständiger Satz. Doch gibt solche Beobachtung noch nicht Sicherheit. Die stilistische Reinheit läßt sich aber sofort dadurch gewinnen, daß wir für „sondern" ein „nein" einsetzen:

> nein —: ich reiste fort nach Hamburg und (ich) kehrte wieder nach Deutschland zurück.

Der zweite Satz ist untergeordnet, selbst wenn er — bei wiederholtem „ich" — äußerlich selbständig ist.

Anders stehet es mit den alten Sprachen. Zumal das Griechisch des Paulus bietet für die äußere Satzeinteilung weit weniger formale Möglichkeiten, aber dennoch genug Deutungsschwierigkeiten. Diese Unsicherheit wird zum guten Teil durch die knappere Ausdrucksweise herbeigeführt: die Subjektform fehlt, desgleichen das wertvolle Ausdrucksmittel der Interpunktion, erst recht das moderne Hilfsmittel, dem Satzanfang durch große Buchstaben zu kennzeichenen. Nicht zuletzt wird diese stilistische Unsicherheit gefördert durch den Umstand, daß Paulus gern, wie in seiner Volks- und Kultursprache, den Satz mit einem „καί" einleitet. Darum entsteht leicht bei einem solchen καί-Satz die schwierige Frage: bildet er den Abschluß des Gesamtsatzes oder den Beginn des neuen oder gar einen kurzen Zwischensatz als Uebergang oder Einschaltung. Wohl ist begreiflicherweise bei dem zweiten Satz, der von einem übergeordneten ἀλλά abhängt, die Unterordnung nicht mehr gleich stark und absolut. Die Nähe des folgenden Satzes verfehlt nicht, ihre Anziehungskraft und ihren Einfluß geltend zu machen, er blickt zugleich zu diesem hinüber. Aber doch bleibt die modernste stilistische Ungebundenheit, die in unserer deutschen Sprache bereits solche geschlossene Zusammenhänge antastet und durchbricht, dem Paulus und seinem hellenistischen Sprachgefühl fremd.

So kommt für jene inhaltliche Additionsanschauung nur noch die selbständige Betrachtung der beiden Sätze 1,17 b und 1,17 c in Frage: sondern ich zog hin nach Arabien. Und ich kehrte wieder nach Damaskus zurück. Diese Uebersetzung läßt sich m. E. auf den Boden der Additionsauffassung allein ernsthaft verteidigen. Denn Lietzmanns Uebersetzung der noch Abhängig-

keit von ἀλλά für 1,17 c beibehalten möchte, scheitert u. a. auch an der Stellung des πάλιν Besteht seine Uebersetzung zu Recht, so erwartet man als Vorlage: καὶ ὑπέστρεψα πάλιν εἰς Δαμασκόν. Die merkwürdige Stellung dieses πάλιν an der Spitze des Satzes sprengt den Zusammenhang und hebt die Bedeutung des ἀλλά an der Spitze des ersten Satzes für den zweiten auf, der eben, da er selbständig sein soll, πάλιν anstelle des ἀλλά führt und bestimmt. Der Hauptton von 1,17 b liegt jedenfalls auf diesem vorangestellten πάλιν, der Nebenton auf Damaskus. Der gedachte Gegensatz ist immer Jerusalem.

In den Zusammenhang eingestellt muß auch Lietzmanns Uebersetzung befremden. Es wurde ein kleiner, rätselhafter Zwischensatz geschaffen. Vor allem wäre er ein lästiger Fremdkörper in dem Aufbau des ganzen Berichtes. Darum scheut man allgemein davor zurück, diesen Satz 1,17 c radikal zu verselbständigen. Denn damit würde der raschströmende Fluß der Beweisführung wie durch einen plötzlich dastehenden Damm gesperrt. Ohne erkennbare Veranlassung! Dann wäre man versucht, den Satz als spätere Interpolation anzusehen und zu lesen: sondern ich zog hin nach Arabien. Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem. Das ist eine vortreffliche, lückenlose Aussage. Ein klarer Gegensatz und ein klarer Ansatz!

So bleibt, wenn man solchen exegetischen Gewaltstreich abweist, innerhalb der Additionsanschauung nur noch jener exegetische Versuch zu berücksichtigen übrig, der mit der gemeinsamen und gleich verbindlichen Abhängigkeit und Unterordnung der beiden Sätze 1,17 b und 1,17 c entschlossen Ernst macht und damit durchzukommen sucht. Danach bildet der geographische Lebensgang des Paulus unmittelbar nach seiner Christwerdung: sondern ich zog hin nach Arabien und kehrte wieder nach Damaskus zurück. Daraufhin nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem — eine geschlossene Zeitreihe in d r e i f a c h e r Etappe. Dagegen spricht mit aller Entschiedenheit ein Doppeltes. Erstens fehlt dann auffälligerweise bei dem Mittelglied die notwendige, abstufende und einschneidende Zeitbestimmung. Dieser Mangel wird angesichts der Einführung der folgenden, dritten Etappe: Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf, wo wir also sogar eine doppelte Zeitbestimmung erhalten, doppelt auffällig. Der nahe-

liegende Einwand, gerade darum fehle sie vorher, weil die folgende(n) Zeitbestimmung(en) Paulus wichtig war(en), bezw. weil er doch bereits das ἔπειτα brauchte und verbrauchte, trifft nicht zu. Die griechische Sprache ist reich an solchen Zeitwörtern, und Paulus trägt ferner gar kein Bedenken, das ἔπειτα nicht weniger als drei- bis viermal in wirkungsvoller Form, wie wir oben aufwiesen, zu verwerten. Es würde das die einzige Etappe ohne irgend eine Zeitbestimmung sein. Im Gegenteil, wir dürfen gerade hier die sicher nachgewiesene Tatsache nicht vergessen, daß dieser wohldurchdachten Darstellung ein klarer chronologisch-geographischer Grundriß zugrunde liegt.

Dazu kommt der zweite Gesichtspunkt. Aus dem einleitenden ἔπειτα von 1,18 muß geschlossen werden — dieser Eindruck drängt sich geradezu auf — daß die vorherliegende Zeit als Einheit, der eine zweite angeschlossen wird, empfunden und als gleichfalls in sich geschlossene und ebenbürtige Periode vorgestellt wird.

Nun erst, nach dieser kritischen Vorarbeit, können wir uns, ungehindert durch Tradition, der eigentlichen exegetischen Grundaufgabe widmen. Wir versuchen, dem Text, wie er überliefert und einheitlich bezeugt ist, in seiner Bedeutung gerecht zu werden.

Doch muß noch ein längst laut gewordener Einwand erörtert und hier für die fernere Untersuchung klargestellt werden. Wie wir allen besprochenen Uebersetzungen und Auffassungen gegenüber betonten, ist und bleibt der entscheidende Gegengrund wider die herkömmliche Deutung in allen ihren Schattierungen das Fehlen der Zeitbestimmung. Aber ist diese nicht doch vorhanden? In der Gestalt des πάλιν. Weist dieses Stichwort unserem strittigen Satz und der darin berichteten Damaskusreise nur den richtigen Platz in dem Reisekapitel des Paulus: Rückkehr nach Damaskus an? Oder gibt es damit bezw. daneben der umstrittenen, ja überhaupt bestrittenen Reise doch noch zugleich eine sichere Stellung und eine feste Station in dem vor uns entrollten Wanderbericht des Paulus nach seiner Christwerdung? Die Untersuchung des Sprachgebrauches von πάλιν spricht nicht für diese Vermutung. Πάλιν hat stets iterative Bedeutung. Aber — so lautet jetzt der Einwand einer neuen Gestalt — kann der Gebrauch des πάλιν

nicht die anreihende Zeitbestimmung als nicht mehr nötig haben erscheinen lassen? Nun, weshalb soll Paulus nicht haben schreiben können: darauf kehrte ich wieder nach Damaskus zurück! Ferner wäre dieser zweite Einwand erst dann ernst zu nehmen, wenn es hieße:

καὶ ὑπέστρεψα πάλιν εἰς Δαμασκόν.

Aber gerade die merkwürdige Stellung des πάλιν zwingt m. E. zu der Frage: liegt hier nicht der Fall vor, daß etwas zum Ausdruck gebracht werden soll, das einer Zeitbestimmung überhaupt nicht bedarf? Ist überhaupt die Frage nach einer solchen Zeitbestimmung, deren folgenschweres Fehlen im Urtext wir bei der genauen Prüfung der Uebersetzungen feststellten, im Sinn und der Linie dessen, was Paulus sagte und ausdrücken wollte? Ist also die Additionsanschauung mit ihrem Aufeinanderfolgenlassen nicht gerade, da sie jene fehlende Zeitbestimmung verlangt, die grundfalsche Voraussetzung, welche eine unbefangene Untersuchung und eine sachliche Lösung unmöglich machte! Diese tiefergehende Erkenntnis der Schwierigkeiten unserer Stelle bedeutet endlich das wirkliche Problemverständnis. Indem wir die Additionsanschauung grundsätzlich in Frage stellen und diesen Zweifel entschlossen durchdenken, haben wir festen Boden gewonnen. Das schafft in jedem Fall sturmsicheren Grund, sei es für die herkömmliche, dann erst kritikgefeite Fragestellung, aber hier vielmehr, um es gleich zu sagen, für die gegensätzliche, richtige Fragestellung, die uns zu der neuen positiven Erklärung führt.

Wir haben gesehen, woran die selbständige Behandlung des καὶ πάλιν-Satzes scheiterte. Damit aber erwies sich diese — bei beharrlicher Voraussetzung und Annahme von Zeitfolge — einzig mögliche Wiedergabe des textlichen Tatbestandes als haltlos und völlig aussichtslos. Bei der doppelten Negation, die dem umstrittenen adversativen Doppelsatz 1, 17b und 1, 17c vorangeht, spricht vielmehr gerade alles dafür, daß auch, wenn zwei Sätze folgen, diese eher sicherlich mindestens zunächst, beide als gleichberechtigte Adversativsätze und eng verbundene positive Aussagesätze zu verstehen sind. Wenn aber vorher die beiden einleitenden und abwehrenden Negativsätze inhaltlich denselben Gedanken nach verschiedenen Seiten wenden, sollte das gleiche nicht irgendwie auch von den beiden dadurch bedingten Adver-

sativsätzen, hier eben den Haupt- und Schlußsätzen gelten? Muß das nicht überhaupt bei Adversativsätzen beachtet werden? Dann bilden die beiden Sätze, bisher als 1, 17b und 1, 17c bezeichnet, nicht eine fortlaufende Kette, stellen nicht mehr, so befremdlich diese Behauptung auf den ersten Blick erscheinen mag, die beiden ersten Etappen zu 1, 18a als der dritten Reisestation dar:

I ——————→ II ——————→ III

1, 17b + 1, 17c + 1, 18a ——,

sondern diese beiden Sätze drücken tatsächlich in einer Doppeltatsache ein und dasselbe aus, bekunden so denselben Gedanken und den gleichen Tatbestand und bilden in diesem Sinne eine Einheit. Diese neue Ordnung des gesamten Satzgefüges läßt sich etwa folgendermaßen veranschaulichen:

Negation	— A	α	=	1, 16d	
		β	=	1, 16a	
I. Reisestation	+ B	α	=	1, 17b	B = 1, 17b
↓		β	=	1, 17b	
II. Reisestation	+ C		=	1, 18a	

Wir unterscheiden also nunmehr in 1, 17 zwei — nicht drei — Hauptteile und drei, künftig folgendermaßen bezeichnete Einzelteile: 1, 17a, 1, 17bα und 1, 17bβ. Das bedeutet den entschlossenen, methodischen Bruch mit der Additionsbetrachtung. Denn nunmehr ist für die hier geltende g e o g r a p h i s c h e Betrachtung der gesamte adversative Nach- und Doppelsatz:

ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν

nicht mehr als Addition, sondern als G l e i c h u n g[1]) zu fassen:

ἀλλὰ —: ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν = πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν

sondern: ich bin fort nach Arabien gezogen, d. h. wieder nach Damaskus zurückgekehrt.

---

1) Wir sprechen von Gleichung nur in g e o g r a p h i s c h e r Hinsicht. Die i n h a l t l i c h e Steigerung ist davon unabhängig. Den Grund dafür, daß Paulus dieselbe geographische Tatsache ein zweites Mal und besonders ausdrückt, können wir m. E. nicht erschöpfend erfassen. Als Anlaß konnte seine Tat genügen, daß er eine — nach Arabien = Damaskus — begonnene Reise in eine Rückkehr nach Damaskus umgestaltet hat. Doch ist die eigentliche sachliche Würdigung durch unser Material sehr begrenzt.

Die Gegner dieser Erklärung werden leugnen, daß Damaskus zu Arabien gehörte, sie werden bezweifeln, daß es hier für Paulus dazu gehört. Und doch steht das genugsam fest. Nur ein uraltes, gewichtiges, außerpaulinisches Zeugnis führe ich hier an, den Satz, den Justin in seinem Dialog dem Juden Tryphon entgegenhält:

„Es kann keiner von euch leugnen, daß Damaskus, wenngleich es auch nun der Syrophönice genannten (Provinz) zugewiesen worden ist, zum arabischen Gebiet gehörte und gehört.“

῞Οτι δὲ Δαμασκὸν τῆς ἀῤῥαβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν εἰ καὶ νῦν προσνενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένῃ, οὐδ' ὑμῶν τινὲς ἀρνήσασθαι δύνανται [1])

Bei der bekannten Stellungnahme Zahns [2]) in der arabischen Aretasfrage habe ich darauf verzichtet, auf der Zugehörigkeit von Damaskus zu Arabien meinen Beweis aufzubauen. Aber nebenbei möchte ich hier darauf hinweisen: aus der Tatsache, daß damals Damaskus als arabisches Gebiet galt, folgt schon unweigerlich, daß in 1, 17b die Additionsauffassung unmöglich ist, daß in 1, 17b αβ nur eine Gleichung erblickt werden darf.

Der geographische Gegensatz erscheint nunmehr klar durchgeführt. Nach seiner Christwerdung war für Paulus das nächste Ziel nicht die Hochburg seines neuen Glaubens, Jerusalem, sondern das Land Arabien. Dahin zog er, und zwar wieder nach Damaskus, der Stadt. Ueber zwei Jahre hindurch hat er dort — in Stadt und Land — verweilt. Es ist die arabisch-damaszenische Zeit seines Christlebens. Dessen erste Epoche! Dann zog er hinauf nach Jerusalem...

Warum? Warum jetzt? Wir hören nur, um Kephas kennen zu lernen und fünfzehn Tage bei ihm zu hausen. Worauf er — merkwürdig! — nicht wieder nach Arabien bezw. Damaskus zurückkehrte, sondern in die Gegenden von Syria und von Kilikia kam.

---

[1]) Lightfoot, S. 88, Anm. 1, weist auf diese Stelle hin. Justini Opera ed. Otto I. Bd., 2. Teil, Jena 1847, S. 272, Dial. 305 A. Uebernommen von Tertullian (ed. Fr. Oehler Lipsiae 1854) ad. Iud. c. 9, S. 1139 und adv. Marc. III c. 13, S. 659.

[2]) S. 67, Anm. 75.

Zuletzt bleibt noch die Verbindung πάλιν ὑπέστρεψα zu besprechen. Wir übersetzen sie bisher mit: ich kehrte wieder zurück. Damit wäre hier eine zweite Rückkehr nach Damaskus, d. h. eine dritte Damaskusfahrt, ausgesagt. Man kann gewiß den Ausdruck mit diesen Worten wiedergeben. Mir freilich scheint diese Uebersetzung eine Verschärfung und damit eine Inhaltsverschiebung zu sein. Wir müssen bedenken, daß vorher weder von Damaskus noch von einer ersten Rückkehr dort — oder anderswohin die Rede gewesen ist. Auch ist ferner solche ausführliche Kenntnis den Galatern schwerlich zuzutrauen, denen Paulus die einfachsten Tatsachen seines Lebens so eindringlich einprägen muß. Und endlich ist es gerade doppelt überflüssig, dem Paulus hier solche schriftstellerische Sorgsamkeit, sei es ihm fernliegende historische Akribie, sei es ihm hier noch wesensfremdere pedantische Genauigkeit, zuzuschreiben.

Und braucht ὑποστρέφειν nicht schlechtweg „zurückkehren" zu bedeuten. Es heißt daneben, und zwar oft bei den griechischen Schriftstellern, so auch bei „Lukas", im Evangelium wie in der AG, umkehren (trans. und intrans.), darum dann zurückkehren, aber auch heimkehren. Gerade in der Verbindung mit πάλιν kann es eine einfache einmalige und erste „Rück-Kehr" besagen, zeitlich charakterisiert durch das betonte πάλιν, während dabei hier das Verbum ὑποστρέρειν ein einfaches Kommen, genauer ein Sich-Hinwenden oder ein Sich-Abwenden ausdrückt.

Πάλιν ὑποστρέφειν heißt also nicht: wieder zurückkehren. Sondern nur: zurückkehren, heimkehren, wiederkehren oder wiederkommen. Diese Bedeutung ist eine klare Zusammenstellung: πάλιν besagt die Wiederholung, und ὑποστρέφειν drückt in dieser Verbindung dann nur die einfache Tätigkeit und Bewegung aus.

Ὑποστρέφειν hat dabei die gleiche Bedeutung wie ἐπιστρέφειν in derselben, gebräuchlicheren Verbindung. Zwischen πάλιν ὑποστρέφειν und πάλιν ἐπιστρέφειν finde ich da keinen Bedeutungsunterschied. Beiden Verben entspricht dann in der LXX: schub, worauf ὑποστρέφειν stets und ἐπιστρέφειν meist zurückgeht.

Nun findet sich dieses πάλιν ἐπιστρέφειν erfreulicherweise im Galaterbriefe. Und zwar in derselben Bedeutung, die wir für

das ganz vereinzelte πάλιν ὑπυστρέφεν beanspruchen. Denn ganz im Gegensatz zu dem dem Paulus geläufigen ἐπιστρέφειν einer stehenden Wendung seiner Missionspredigt, findet sich das Verbum ὑποστρέφειν [1]) selbst bei Paulus überhaupt nur an dieser Stelle und da in dieser Verbindung mit πάλιν, die für ἐπιστρέφειν bei Paulus im gleichen Briefe bezeugt ist. Diese Stelle lautet:

πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε;

Es ist ein zorniger Appell an die abfallenden Galater: wie könnt ihr euch wieder zu den unvermögenden armseligen Elementen hinwenden, denen ihr wieder von vorne an zu dienen Lust habt?[2])

Es steht also mit dem griechischen Sprachgefühl des Paulus genau so wie mit einer Sprachwandlung unserer deutschen Sprache. Gewiß: „er kehrte wiederum zurück“ bezeichnet heute immer noch nur eine zweite Rückkehr. Anders steht es sofort, wenn statt „wiederum“ die gebräuchlichere Kurzform „wieder“ verwandt wird. Durch diesen Einfluß und dieses Eindringen der Umgangssprache, ja selbst von Dialektformen, wird dann die Bedeutungsschärfe verschleiert. „Er kehrte wieder zurück“ kann doppelt verstanden werden, zunächst noch immer als Ausdrucksform für eine zweite Rückkehr, meist aber wird es die einfache Wiederkehr bezeichnen und so ohne weiteres verstanden. Stets ist das der erste unmittelbare Eindruck. Dadurch gibt es diese pleonastische Ausdrucksweise, wo zwei gleichwertige Satzmittel durch eine Art gegenseitiger Verstärkung und durch Wiederholung dieselbe eine und einfache Tatsache aussagen. Ein einfacher Ausdruck würde an und für sich für die betreffende Tatsache genügen und sie zudem klarer aussagen. Aber die einzelne Ausdrucksform, verbraucht und abgeschliffen, hat oft nicht mehr genug Ausdruckskraft. So entsteht aus den beiden Sätzen: er kam wieder — er kehrte zurück — durch Addition oder Zusammenziehung die vulgäre Ausdrucksweise:

er kehrte wieder zurück.

Die gleiche Entwicklung hat das hellenistische Griechisch durchgemacht. An der obigen Stelle frägt Paulus grollend: wie

[1]) Vgl. die merkwürdige Stelle Mc 14, 40.

[2]) 4, 9.

möget ihr wieder umkehren? Diese Uebersetzung Weizsäckers entspricht genau seiner Vorlage. Selbst diesen stilistischen Pleonasmus hat er genau übertragen. Wie jedermann weiß und sofort versteht, handelt es sich um einen e r s t e n Abfall der galatischen Gemeinden, der drohend bevorsteht. Um sie davon abzuhalten, malt ihnen Paulus das in einer rhetorischen Frage aus: wie könnt ihr wiederum zu den Götzen gehen! Wie könnt ihr wieder wechseln und umkehren!

Im gleichen Sinne kann für die Hauptstelle, der diese Untersuchung gilt, die bisherige Uebersetzung stehen: ich kehrte wieder zurück. Aber dabei muß die oben entwickelte Deutung um so sorgsamer im Auge behalten werden. Sie besagt, kurz zusammengefaßt, daß die Bedeutung der Rückkehr, die an unserer Stelle zweifellos vorliegt, in erster Linie an dem vorangestellten πάλιν haftet und durch diese Partikel völlig sicher ausgedrückt wird; während das ὑποστρέφειν, das sonst für sich schon die Rückkehr bezeichnen kann, hier mehr die Art der Wiederkehr bezw. der Wanderung zum Ausdruck bringt: Das Stürmische und Unerwartete, ein Sich-Abwenden und ein Sich-Losreißen. So glauben wir diesen eigentlichen Sinn am besten mit folgender Uebertragung zu treffen:
sondern ich zog fort nach Arabien und wandte mich wieder nach Damaskus.

Ja, es fragt sich, ob wir im Hinblick auf das gewöhnliche Äquivalent von ὑποστρέφειν in der LXX schub = umkehren nicht weiterhin vermuten und übersetzen müssen:
sondern ich zog fort nach Arabien und kehrte wieder um nach Damaskus.

Zum Schluß macht man dann die merkwürdige, aber willkommene Entdeckung, daß Luthers Uebersetzung diesem Tatbestand, wie wir ihn begründeten und vertreten, am meisten gerecht wird und ihn immer noch am besten wiedergibt:
sondern zog hin nach Arabien und kam wieder gen Damaskus![1])

---

[1]) Das Septembertestament bot: „sondern zoch hyn gen Arabiam, vñ widderumb gen Damascon“.

Die Bedeutung der Erwähnung von Damaskus und Zusammenfassung.

Welche Bedeutung hat nunmehr die Erwähnung von Damaskus für unsere Hauptfrage nach dem Aufenthalt des Paulus vor, während und nach seiner Christwerdung?

Nach der bisherigen Auslegung von 1, 17b soll diese Stelle gerade dafür zeugen, daß das Erlebnis des Paulus bei Damaskus stattgefunden habe; das bedeutet dann die Uebereinstimmung mit AG Kap. 9, 22 und 26. Nun, streng genommen, führt diese bei der bisher geltenden exegetischen Sachlage nur dahin, ein Erlebnis in Damaskus zu erschließen, aber nie und nimmer ein solches bei Damaskus zu vermuten. Sie widerspricht also gerade dadurch mit Bestimmtheit der Darlegung der AG. Aber sehen wir, unserem Grundsatz getreu, von der AG hier ganz ab. Selbst nach der bisherigen Deutung von 1, 17b ist dieser Schluß: bei oder in Damaskus nicht zwingend und gar nicht naheligend. Denn die Vermutung, der erste, d. h. der eben vorhergehende Aufenthalt des Paulus in Damaskus sei die Zeit seiner Christwerdung, bleibt unsicher. Kann dieser erste Damaskus-Aufenthalt nicht lange vor der Christwerdung liegen? Ferner widerspricht dieser Behauptung, wie wir sahen, die Ausdrucksweise von 1, 17a: ich bin nicht — wie ich gekonnt hätte! — gleich nach Jerusalem hinaufgegangen. Ausgeschlossen wird endlich diese Vermutung geradezu durch die Tatsache, daß dem Damaskussatz, der die Rückkehr nach Damaskus feststellt, der Arabiensatz vorangeht, der die Reise in das Land überhaupt berichtet. Mit derselben methodischen Berechtigung, mit der man den — freilich zu Unrecht aus dem Zusammenhang gelösten — Damaskussatz zu verwerten suchte, muß man behaupten, daß die Christwerdung des Paulus überall anderswo, nur nicht gerade in Arabien, also

auch nicht bei oder in Damaskus stattgefunden haben kann. Denn Arabien ist ja die erste Landschaft, wohin Paulus nach seiner Christwerdung kam. Also geschah diese Wandlung außerhalb Arabiens.

Freilich dennoch nahe genug bei Arabien.

Wenn demnach das Erlebnis der Christwerdung des Paulus sich gerade nicht in Arabien, weder bei oder in Damaskus, ereignet hat, wenn andererseits er unmittelbar danach nicht die Gegenden von Syria und von Kilikia, auch nicht Jerusalem aufsuchte, sondern zu allererst und vor dem in jenes Land ging und in jene Stadt kam, dann läßt das vermuten, daß jenes große Ereignis nicht allzuweit von Arabien und Damaskus, zugleich nicht allzuweit von Arabien und Damaskus, zugleich nicht allzufern von Jerusalem und den Gegenden von Syria geschehen ist. Das führt uns in das Gebiet nördlich von Jerusalem-Judäa, südlich von den κλίματα τῆς Συρίας und westlich von Damaskus-Arabien, also in jenes syrisch-judäische Zwischenland, den Diaspora-Kampfplatz zwischen Hellenismus und Judentum. Man kann versuchen es noch genauer zu umgrenzen, als das Kulturgebiet der beiden Cäsarea, als das Gebiet bei, zwischen und nördlich Cäsarea maritima und Cäsarea Philippi. Denn bei den beiden Städten, zumal bei Cäsarea am Meer, und Umgegend gibt hinsichtlich der möglichen, naheliegenden, aber abgelehnten ersten Jerusalem-Reise des Christen Paulus seine Kennzeichnung solcher Reise: ich ging nicht hinauf nach Jerusalem — einen guten Sinn.

Neben dieser ausschließenden Bedeutung für die Zeit der Christwerdung selbst hat Damaskus noch positive Bedeutung für die vorchristliche oder judaistische Zeit des Paulus. Trotzdem seine Christwerdung sicher fern von Damaskus stattfand, scheint er doch in dieser Stadt festen Wohnsitz gehabt zu haben. Die Art und Weise, wie er sein Rückkehren dorthin berichtet, drängt den Eindruck auf, daß er sich da auf bisher sicheren und vertrauten Boden weiß. Dann liegt es nahe, anzunehmen, daß die Stadt Damaskus mit ihrer zahlreichen durch Josephus[1]) bezeugten Judenschaft und bei ihrer ausschlaggebenden Bedeutung für

[1]) Bell. Iud. II. 20, 2. Niese, Bd. VI, S. 255—256 und Bell. Iud. VII. 8, 7. Niese, Bd. VI., S. 617, § 368.

Kultur und Religionsentwicklung des Hellenismus der Standort und die Hauptpropagandastätte des jüdischen Heidenmissionars Paulus gewesen ist. Dann ist dieser Einfluß von Damaskus samt seinen Arbeitserfahrungen für den vorchristlichen Paulus entscheidend. Mehr als etwa der Einfluß des Milieus von Tarsus.

Dann in Damaskus war der Diaspora-Pharisäer Paulus der Vorkämpfer des kämpfenden und werbenden Judentums, Missionar und Eiferer für seine Väter-Ueberlieferungen, und in Damaskus oder durch mittelbare Damaskus-Erfahrungen wurde er der Beobachter und Verfolger des neuen, eigenartigen und gefährlichen Messias-Glaubens.

Fassen wir zusammen, welche Umrisse für ein Gesamtbild des vorchristlichen und frühchristlichen Paulus sich aus der Verwendung und Verwertung des oben exegetisierten und durchforschten Materials das Galaterbriefes ergeben.

Die Christwerdung des Paulus ist die alles beherrschende, sturmfreie und unleugbare Tatsache. Diese Umwälzung fand einmal statt, doch wissen wir noch nicht sicher, wo und wie? Aber wohl wissen wir das, wo sie nicht stattfand. Nicht in den Gegenden von Syria und von Kilikia, nicht in Jerusalem, überhaupt nicht in Judäa, nicht in Arabien, also weder bei noch in Damaskus. Paulus hat überhaupt nie vor seiner Christwerdung und auch nicht geraume Zeit nachher die Christusgemeinden in Judäa gesehen, hat sie weder anfänglich verfolgt noch späterhin persönlich kennen gelernt. Wohl aber war er ihnen auf Grund seiner öffentlichen antichristlichen Wirksamkeit und Verfolgung ihrer Glaubensgenossen von jeher als „der Verfolger“ bekannt geworden und bekannt gewesen. Das sind zwei sichere Tatsachen für diese Lebenszeit des Paulus und für den Zustand der judäischen Urgemeinden.

Die Stätte seiner Verfolgertätigkeit ist die Stätte seiner Christwerdung. Denn die Christwerdung wandelt „den Verfolgenden“. Als einem anderen, einem Umgewandelten und in die neue Bahn Geworfenen: als dem Evangelisten außerhalb Judäas begegnen wir ihm wieder.

Nun ist aber die Stätte seiner Verfolgertätigkeit, da diese noch in die früheste Zeit des Christusglaubens fällt, und da bald die judäischen Christen von dem „Verfolgenden“ Kunde haben,

nahe bei Judäa, dem Stammsitz des neuen Glaubens, zu suchen. Eine gelegentliche, unwillkürliche Andeutung weist uns weiter in eine bestimmte Richtung. Diese einzige Spur, die wir fanden, führt in die Gegenden der beiden Cäsarea, in das syrisch-jüdische Zwischenland. Wahrscheinlich hat dort einmal „Gemeinde"-Verfolgung und dann auch die Christwerdung des Paulus stattgefunden. Jedenfalls nicht in Damaskus!

Daß damals Christusgemeinden außerhalb Judäas sich gebildet hatten, ist sicher. Daß sie klein waren und abhängig von den judäischen Stammgemeinden, ist von vornherein anzunehmen, da ihr Zustandekommen durch aus Judäa kommende Christen in dem Zusammenschluß der außerhalb Judäas für den neuen Messiasglauben gewonnenen Juden erfolgt sein wird. Aber vorhanden waren sie sicherlich vor Paulus. Denn wenn er von ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ redet, die zur Zeit seiner Christwerdung bereits in Jerusalem und — wir wissen durch ihn nicht, wo sonst noch — innerhalb Judäas bestanden haben müssen, dann muß er auch Christusgemeinden außerhalb Judäas zur Zeit seiner Christwerdung kennen und von denen wissen. Lage, Ort und Größe dieser außerjudäischen Christengemeinden stimmen zu dem Eindruck, den wir von dem Paulusbericht seines Judentums gewannen, daß diesem nämlich in auffälligem Gegensatz zu dem folgenden plastischen Bericht seiner frühchristlichen Zeit die geschichtlichen und geographischen Farben fehlen. Das wird nun begreiflich. Gerade das Werden kleiner Gemeinden, gerade die stärkere, im Verborgenen noch wachsende Anziehungskraft des neuen Messiasglaubens auf Juden, Gottesfürchtige und Hellenisten ist dem für die Einheit und Stärke besorgten Propagandisten des reinen Judentums ein Greuel gewesen.

Ferner ist sicher, daß Paulus vor diesem Aufenthalt in den Gegenden der beiden Cäsarea bereits einmal in Damaskus geweilt hat. Vermutlich ist er von Damaskus, seinem eigentlichen Standort und Wirkungsreise, in jene Gegenden gekommen.

Nach seiner Christwerdung war sein nächstes Ziel: nicht Judäa, sondern Arabien, d. h. die Rückkehr nach Damaskus. Dort, auf ihm wohlvertrauten Boden, hat er nun als Evangelist zu wirken versucht.

Im dritten Jahr seiner Christwerdung erst ging Paulus hinauf nach Jerusalem, nicht

πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους,

sein Besuch galt einem: er wollte den Kephas kennen lernen. Das geschah; er war und blieb in dessen Hause fünfzehn Tage. Aber er blieb nicht in Jerusalem. Er lernte nicht einmal die jerusalemer Urgemeinde selbst persönlich kennen, bezw. sah und hörte sie ihn. Anscheinend hat er sich in Jerusalem nicht in die Oeffentlichkeit wagen dürfen und sogar nicht in den abgeschlossenen und abgeschiedenen Kreis der dortigen Urgemeinde treten sollen. Auch vermittelte ihm die Gelegenheit des Kephas-Besuches nicht die Bekanntschaft mit anderen judäischen Christusgemeinden. Nur den Kephas lernte er, wie er wollte, kennen, höchstens noch Jakobus, aber überhaupt keine christliche Gemeinde.

Er ging und kam von Kephas und Jerusalem fort εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας, d. h. er wirkte von nun an außerhalb Judäas als Evangelist im Laufe der nächsten Jahre in den Gegenden von Syria und dann auch in denen von Kilikia. Das vernahmen bald mehrfach die benachbarten Christusgemeinden Judäas, durch Augenzeugen seiner Evangelistenwirksamkeit, zugleich Zeugen seiner einstigen Verfolgeremsigkeit in oder nahe bei diesen Gebieten. Die Taten des Evangelisten konnten nicht verborgen bleiben, die wirkten in den judäischen Stammgemeinden: er ward als Christ und Evangelist anerkannt, in absentia als Bruder begrüßt und behandelt und als der Evangelist der Diaspora gerühmt.

Ist es richtig, daß Paulus zu Jerusalem im Kephashause im Verborgenen weilte und nie in Judäa wirkte — und eine andere Erklärung für Anlaß, Art und Verlauf seines Besuches deutet Paulus nicht an und gibt es m. E. nicht —, dann läßt sich vermuten, daß neben anderen Ursachen ihn der folgende Grund von weitreichender und dauernder Bedeutung dazu nötigte. Es war der begreifliche Haß der Juden gegen den Apostaten, wider den Mann, der einst als rücksichtsloser Führer, ja, als „der Verfolgende“ innerhalb der christenfeindlichen Gegenbewegung und „Gemeinde“-Verfolgung vorangestanden hatte. Das zwang Paulus, nicht nur heimlich in Jerusalem aufzutauchen, und erst später

diesen unumgänglichen Besuch mitten im jüdischen Stamm- und Machtgebiete zu wagen — vielleicht um als „Verfolgter“ Rat zu holen und um seinen Dienst den Urgemeinden anzubieten (?) —, sondern auch, als er seiner Berufung zum Christen und Evangelisten inne geworden war, von der Stätte seiner bisherigen oder damaligen Verfolger-Wirksamkeit zu weichen. Hätte er dort nun gleich als Evangelist auftreten können?! Er mußte sich selber sagen, daß er dort jetzt, von den Christen gefürchtet und von den Juden gehaßt, als Evangelist unmöglich war. Darum wandte er sich nach Arabien und nach Damaskus zurück, um dort, wo er früher bezw. wo er überhaupt tätig war, als Christ zu leben. Daß dies für Paulus sicherlich bedeutet, damals gleich für seinen neuen Glauben zu wirken und dadurch dort tatsächlich zum Evangelisten zu werden, ist für den, der den Charakter des Paulus erfaßt hat, zweifellos. Zudem bezeugt er das feierlich selbst: er, der unter den Heiden das Gesetz als den Weg zu Gott verkündigte, weiß sich bestimmt, statt dessen sofort als Evangelist den Messias, den Sohn unter denselben Heiden zu predigen.

Endlich ist die auffallende Tat, daß Paulus von seinem Jerusalemer Kephas-Besuch nicht nach Arabien-Damaskus und seinem Arbeitsfeld innerhalb der dortigen Gemeinde(n) zurückkehrt, sondern in die Gegenden von Syria und von Kilikia „kommt“, vielleicht damit zu erklären, daß diese Gemeinde(n) nicht mehr bestand(en), oder daß ihm, was wahrscheinlicher ist, die arabisch-damaszenische Wirksamkeit eben damals verleidet und verschlossen worden war.

In den weiten Gebieten von Syria und Kilikia hat er dann im nächsten Jahrzehnt den neuen Glauben mit wirklichem Erfolg verkündet, sodaß die Kunde davon zu den judäischen Stammgemeinden drang und dort mit Freude und Dank begrüßt und anerkannt wurde. —

So liefert der Galaterbrief uns dennoch ein scharfes und getreues Bild von der judaistischen Vergangenheit des Paulus mit seinen mühsamen christlichen Anfängern.

Und damit das sichere Fundament der Forschung und Darstellung. — — —

875200

Barnikol

Vorchristliche + frühchristliche zeit des Paulus